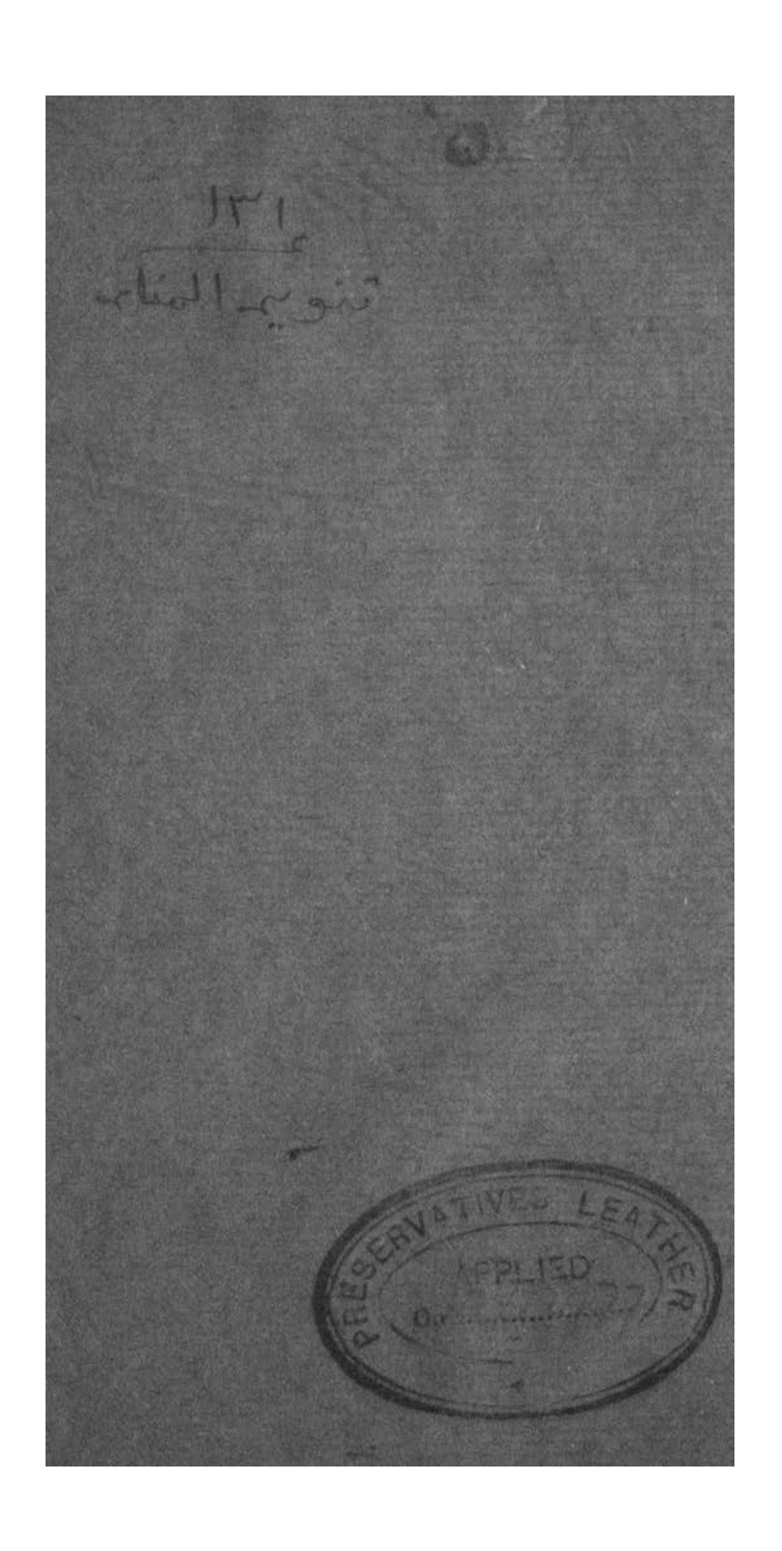

١٣١ ع
تنوير المنار
PRESERVATIVES LEATHER
APPLIED
On

تنوير شرح منار

فهرست شرح منار از مولانا عبد الله صاحب مرحوم

باب الکتاب ۳

شرح خطبه منار ۲ — شروع مسائل اصول الفقه ۳ — بیان کتاب که چهار قسم است ۳ — اول النظم در وجوه صیغه و لغت ۵

... وجوه بیان ... ۶ — ثانی در وجوه استعمال ۶ — ثالث در موقف وجوه وقوف علی المعنی المراد ۶ — قسم رابع در کیفیت الاستدلال ... ۷

مبحث الخاص — مبحث العام — مبحث المشترک ۷۱ — مبحث المأول ۷۲

مبحث الظاهر و النص و مفسر و محکم — مبحث الخفی ۸۰ — مبحث المشکل و المجمل ۸۱ — مبحث المتشابه ۸۲

مبحث الحقیقة و المجاز — مبحث حروف المعانی ۹۳ — مبحث الصریح و الکنایه ۱۱۴ — مبحث الاستدلال بعبارة النص و اشارته ۱۱۷

و الثابت بدلالة ۱۱۸ — و الثابت باقتضائه ۱۱۹ — فصل در دلایل فاسده و ردان ۱۲۳ — فصل در تقسیم مشروعات ۱۳۷

فصل در اسباب مشروعات و انقضاء الآن ۱۴۴ — باب در بیان اقسام سنت که چهار است ۱۴۶ — اول در کیفیت اتصال که ۱۴۶

باب السنة ۱۴۶

تواتر و شهرت و وحدت است — والثانی فی الانقطاع که دو قسم است ظاهر و باطن ۱۵۷ — و ثالث در محل خبر ۱۶۲

و چهارم در نفس الخبر باعتبار مخبر که صادق است یا کاذب یا محتمل مساوی یا راجح ۱۶۴ و مقصود بیان

خبر محتمل بصدق و کذب با رجحان صدق است و آن خبر عدل است و این نوع را سه طرف است اول ۱۶۵

طرف سماع و دوم طرف حفظ ۱۶۶ و سیوم طرف ادا ۱۶۶ — فصل در طعن و المروی عنه الخ ۱۶۷

فصل در معارضه و تخلص از آن ۱۷۳ — فصل در بیان و انفصاح حجتها و آن پنج است ۱۸۵ اول ۱۸۵

بیان تقریر ۱۸۵ دویم بیان تفسیر ۱۸۶ سیوم بیان تغییر ۱۹۲ چهارم بیان تبدیل ضرورت پنجم بیان ۱۹۳

تبدیل ۱۹۶ — فصل در تقسیم افعال پیغمبر ص و انواع وحی و تقلید صحابه رض ۲۰۳ — باب در بیان اجماع که

باب الاجماع ۲۰۳

باب القیاس ۲۱۳

رکن آن دو است عزیمه و رخصت و باب که شروط اند باب در بیان قیاس ۲۱۳ که او را تفسیر است

لغة و شرعية چنانکه گذشت و دوم شرطست ۲۱۷ سیوم رکن ۲۲۱ و چهارم حکم و نهم و دفع بحث استحسان ۲۳۰

مبحث اجتهاد ۲۳۱ و مبحث آداب مناظره ۲۳۶ فصل در احکام و متعلق آن ۲۴۷ و احکام چهار اند

حق الله و حق العبد خالصا و مشترک که حق الله غالب است در رو و مشترک که حق العبد غالب بود در او

و حق الله هشت است ۲۴۸ و تفصیل حق العبد در نسخه است

اما متعلق با احکام چهار است ۲۵۰ اول سبب حکم ۲۵۰ دوم علت حکم ۲۵۳ سیوم شرط آن ۲۵۵ چهارم علامت آن ۲۵۶

فصل در بیان اهلیت ۲۵۶ تعلق احکام که دو نوع است یکی اهلیت وجوب ۲۵۸ دوم اهلیت ادا ۲۵۹

که قاصرست یا کامل و نیز احکام ۲۵۹ منقسم اند درین باب اهلیت بدو قسم حق الله و حق العبد و هر یکی

نیز سه نوع است با حسن لعینه است که محتمل نباشد غیر حسن را یا ضد این حسن است یا امر دایر میان حسن

و قبیح ۲۶۰ و امور معترضه بر اهلیت دو نوع است ۲۶۰ سماوی و مکتسب ۲۶۹

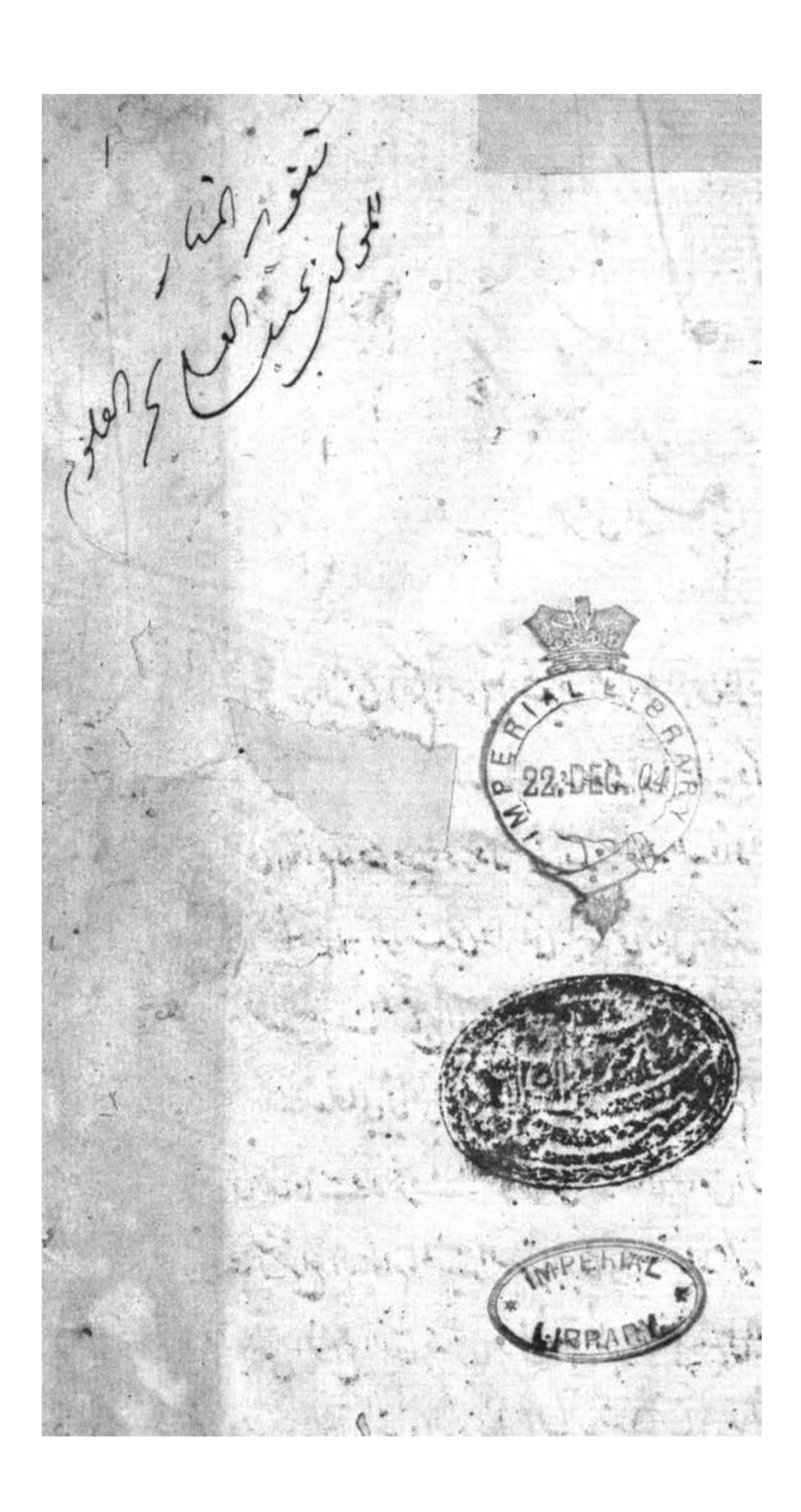
بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم صلي على محمد وعلى آل
محمد وبارك وسلم
ابتدائي قراءة كتاب البخاري من جزء الاول
الى باب يبدء الرجل بالتلاعن ٤٣

قال النبي صلى الله عليه وسلم

التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج

كذا في شرح الوقاية

[illegible]


تنوير المنار
IMPERIAL LIBRARY
22 DEC. 04
IMPERIAL
LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم اصول الشريعة الغراء وبنى عليها الفروع من الاحكام السمحة
البيضاء واشهد ان لا اله الا الله وانه كما هو باسمائه وكمالاته واشهد ان محمدن المبعوث
الى الانام كافة عبده ورسوله صلوة الله وسلامه عليه وآله الطيبين واصحابه الطاهرين
لا سيما خلفائه الراشدين وافض علينا من زلال رحمتك وبركات رأفتك اما بعد فيقول
العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الباري عبد العلي محمد ابن نظام الدين محمد الانصاري
اسكنه الله تعالى في اعلى دار السلام وعاملني معه بالاكرام ان علم اصول الفقه من اجل العلوم
والفاخات واشرف الفنون التي الاشتغال بها من الطاعات وبه يصير الانسان قادرا
على استخراج الاحكام الحنيفية السمحة البيضاء واستنباط محكومات الشريعة الغراء وبمعرفته
يحصل انواع الفقاهة في الدين وبه يظهر مراتب اهل الاجتهاد والراسخين فينالون
السعادة الابدية والفضائل السرمدية وبالاتفاق ان هذا العلم يحيي قلوب الاولياء المجتهدين
الباذلين جهدهم في هداية العالمين لاكاحياء السحاب الارض بالامطار فاين هذه

فاين هذه الحيوة الفانية من الحيوة الباقية ولذا تصدى بتعليمه وتعلمه الكرام في كل عصر من الاعصار
وصنف الائمة فيها كتبا مضبوطة ودفاتر مبسوطة واسفارا محتوية على دقايق ومشتملة على حقايق
وكتاب اصول الامام الهمام والبحر القمقام والحبر المحقق والنحرير المدقق الامام الاوحدي فخر الاسلام
على البزدوي اسكنه الله في اعلى الجنان وتحلى عنده باسم الرحمن نعم الكتاب لم يغص على
فرائده الافراد من العلماء ولم يقدر على حل عقد معضلاته الا واحد بعد واحد من الاق
اخذ الائمة منه مختصرات مضبوطة وموجزات غير مبسوطة وكتاب المنار للحبر المدقق للاجتهاد
في المذهب المعطى من الله تعالى قد مار سخا في اتى ذا المشرب الامام ابو البركات النسفي رحمه
الله مع وجازته على مهم المسائل محتوية وبالفروع موسعة ولهذا تلقته الفحول بالقبول
حتى طارت به الريح الدبور والقبول ولقد تصدى لشرحه الاماجد والاماثل وتعاطى تعليمه
الاكابر والافاضل وقد سالني ان اشرحه بالعبارة الفارسية من لم اجد بدا من الاجابة
لمسئلته والامتثال لمقتضيه فوجهت عنان النظر الى مسائله وشرحت ما اشتمل عليه
من قواعده مجتنبا عن الاطناب والاسهاب وزدت على ما في المتن تحقيقات تقرر
عليه رايي من النقض والابرام قد خلت عنها الكتب المتداولة بين الانام فجاء بحمد الله
تذكرة للمنتهي وتبصرة للمبتدي وسميته بتنوير المنار والمسئول من الله ان ينفع به كما
نفع بمتنه والله المستعان وعليه التكلان وهو حسبي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير
بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم تمام
حمد ثابت است مر الله تعالى را چنين الله كه راه نمود ما را بسوي راه مستقيم و مراد ازين

محمدی است و چنانکه راه مستقیم موصل است بسوی حق همچنین استقامت بر دین محمدی موصل

است بسوی الله تعالی والصلوة علی من اختص بالخلق العظیم و درود آن عنایت است بلندی

شأنی از الله تعالی نازل باد بران کسی که مخصوص گشته است بخلق عظیم و آنکس محمد است صلوة

الله علیه و آله چنانکه الله تعالی میفرماید وانک لعلی خلق عظیم و از ام المومنین عایشه صدیقه

رویتست که از جمله خلق رسول صلعم قران است و علی آله الذین قاموا بنصرة الدین القویم

مشهور آنست که لفظ آل در اصل اهل بود ها را بالف بدل کرده شد برای تخفیف بدلیل

آنکه تصغیر وی اهیل است و از کسائی منقول است که شنیدم اعرابی فصیح را که میگفت

آل و اُویل و اهل و اهیل پس آل لفظ مستقل است همچو اهل و شیخ عبدالرحمن جامی

قدس سره تفسیر کرده اند آل نبی را بمن یؤل الیه امره و این تفسیر با مبنی است بر

قول کسائی و یا مقصود آنکه اینجا مراد از آل آنکسانند که اختصاص داشته باشند با رسول

و سر موئی تجاوز نکنند از اتباع او صلعم و این ماخوذ است از آنچه که فرموده اند حضرت

شیخ اکبر محی الدین ابن العربی قدس سره در فتوحات در تفسیر درود ابراهیمی که آل نبی

عبارت اند از آن کسانیکه بر جاده محمدی مستقیم باشند و چنین مرتبه رسیده باشند بواسطت

محمد صلعم که اخبار را از الله تعالی بشنوند و اسرار و بینه از الله تعالی بگیرند و واسطه میان ایشان

و میان الله تعالی بر خیزد و ایشان همچو خلفای راشدین و امام حسین و امام حسن و شیخ

محی الدین ابو محمد عبدالقادر جیلانی و خود شیخ محی الدین ابن عربی از ال است اند

و لفظ مصطفی دینی فقه مجتهدین اربع نیز از ال اند و نیز شیخ اکبر فرمودند که فرق میان

آل و اهل بیت پس آل آنکسان اند که گفته شد و اهل بیت آنها نند که از اولاد صلعم اند و اهل
بیت بعضی آل نیز هستند چون امام حسن و امام حسین و امام جعفر صادق و شیخ عبد القادر
جیلانی و بعضی آل اند و اهل بیت نیستند همچو خلفاء راشدین و غیر ایشان از کرام و بعضی
اهل بیت اند و آل نیستند همچو شرفاء و سادات دیگر که فاطمی اند و باین مرتبه ولایت نرسیده اند
و چون این دانستی پس معنی قول مصنف آنست که درود نازل باد بر آل مخصوص بخلق عظیم
و آنکسان اند که اختصاص کامل باو دارند و آن صحابه کرام و دیگر اولیا اند چنین اند که قائم
شدند برای نصرة دین محمدی که دین از ایشان قائم گشته اعلم ان اصول الشرع ثلثة الکتاب
والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القیاس اصل شیء عبارة است از آنکه شیء بر وی
مبنی باشد و چون اضافت کرده شود بسوی علم پس مراد دلیل می باشد و شرع عبارة
است از طریقه معهوده که الله تعالی نازل کرده بر محمد صلعم تا دعوة کند بسوی آن خلق را و مراد
اینجا از شرع احکام فقهیه و عقائد دینیه اند و از اصول دلائل و حاصل آنکه دلائل احکام
شرعیه ۳ اند کتاب و سنة و اجماع امت و مراد از امت مجتهدان اند چه غیر مجتهد را
دخل نیست در اجماع و دلیل رابع قیاس است و وجه ضبط آنست که دلیل وحی است یا غیر
وی و وحی متلو است یا غیر متلو اول کتاب است و ثانی سنة است و فعل رسول خدا
نیز داخل در وحی است و غیر وحی یا قول جمیع مجتهدین است و آن اجماع است و یا غیر وی
و آن قیاس است و قیاس عبارة است از مشارکت فرع با اصل در علت حکم پس
بسبب این علت حکم اصل در فرع میشود و نیز باید دانست که وحی جائیکه دلیل

حکم است همچنین مثبت حکم است در واقع زیرا که قبل رسیدن آن به رسول هیچ حکم نبود پس این هر دو
از کتاب و سنت در اصل بودن کامل اند و اجماع اگرچه در وجود او محتاج است بسوی سند لاکن
در اخذ حکم از آن حاجت بسوی سند نیست پس اجماع در افاده حکم مثل کتاب و سنت است و اما
قیاس پس مفید حکم نیست مگر بعد معرفت حکم اصل و علت پس مثبت حکم در فرع همون دلیل
حکم اصل است بواسطه این علت مشترکه پس آن مظهر محض است مر حکم را و در اظهار حکم محتاج
دلیل حکم اصل است پس اصلیت قیاس ضعیف است و برای این اشاره قیاس را جدا کرده
و گفت الاصل الرابع القیاس اما الکتاب فالقران المنزل علی الرسول علیه السلام المکتوب
فی المصاحف المنقول الینا نقلاً متواترا بلا شبهة کتاب و قران هر دو لفظ مترادف
اند یعنی هر دو لفظ واضح و به یک است هر کس میخواند و میداند که این قران است
لیکن چونکه لفظ کتاب مصطلح اهل اصول است برای چند معنی می آید و همچنین اطلاق
لفظ قران بر کلام نفسی و لفظی می آید و اینجا مراد کلام لفظی است [illegible]
هر دو تعریف کرده شد به تعریف لفظی اما الکتاب پس قران است و قران کلام
که نازل شده است بر رسول محمد علیه واله الصلوة والسلام و آن قران که نوشته کرده
شده است در مصحفها پس خارج شد احادیث نبویه زیرا که اگرچه منزل اند
بر رسول لیکن مکتوب در مصاحف نیستند و آن منزل منقول است از رسول نقل
بتواتر یعنی نقل جماعتی که اجتماع آنها ممتنع باشد بر کذب عمدا یا سهوا بلا شبهه
تواتر پس معتبر است در قران نقل متواتر برای احتراز از قراءة شاذه که این

قراءات قرآن نیستند و باین قراءات نماز جایز نیست که داخل اند قراءات سبعه بلکه
عشره که این قراءات متواتر اند و نماز از هر قراءة جایز است و هر قراءة از بن عشره کلام الله
است بلا شبهه و قول وی بلا شبهه برای تاکید است و اشاره است باآنکه تواتر قوی است که
شبهه را در آن دخل نیست و نیست برای اخراج بسم الله الرحمن الرحیم که در اول هر سوره
در تواتر آن شبهه است پس قرآن نباشد العیاذ بالله چنانکه بعض گمان برده‌اند و حق
آنست که بسم الله در اول سوره که مکتوب است قرآنی است و نازل شده است برای فصل
سور اگرچه در تواتر قرآنیه آن شبهه میکنند پس بعد تسلیم آن گفته اید که ملزوم قرآنیة
متواتر است و آن اثبات صحابه است آنرا در مصاحف با مبالغه در تجرید آن از غیر
قرآن تا اینکه لفظ آمین نیز نه نوشتند در قرآن و با این مبالغه ثابت داشتند بسم الله
را در کتابت پس اثبات بسم الله در کتابت با مبالغه در تجرید از غیر قرآن ملزوم
قرآنیه است و تواتر ملزوم تواتر لازم است پس قرآنیت بسم الله مقرر است بلا شبهه
لهذا امام محمد فرموده‌اند که هرچه در مصاحف است قرآن و کلام الله است بعد از آن مختلف
شده‌اند پس حنفیه بر آنند که بسم الله آیة واحده است مکرر شده است برای فصل
میان سور پس قرآن عبارة است از مائة و چهارده سور و یک آیت پس در ختم قرآن
یکبار خواندن بسم الله ضروری است بر هر سوره که خواهد و نیست جزو هر سوره چنانکه
مذهب امام شافعی است که بسم الله مائة و سیزده آیت است در قرآن بر سر
هر سوره سوای سوره براءة و اگر در یکجا ترک کرد ترک کرد ختم را و حنفیه دلیل می آرند

تواتر قرآن

بدین که جز تسمیه آن بر سر هر سوره متواتر نیست پس بودن آیات کثیره غیر متواتر است و
شرط است در قرآنیه و بعضی ایراد کردند که بودن آیات متکرره اگرچه متواتر نیست
لیکن ملزوم آن متواتر است و آن اثبات است در مایه و سیزده مواضع پس لابد که
مایه و سیزده آیت باشند و جواب آن آنست که اثبات وی در مواضع متعدده ملزوم
قرآنیت در مواضع متعدده نیست بلکه اثبات آن بر سر هر سوره برای فصل بیان
سوره است پس لازم مر اثبات بر سر هر سوره احد الامرین است یا فصل و یا بودن
آیات متکرره و هو اسم للنظم والمعنی جمیعا و آن قرآن اسم است مر نظم قرآنی را
و معنی قرآنی را جمیعا هر دو را و مراد از نظم الفاظ مخصوصه مرتبه بترتیب مخصوص
که آورده جبرئیل علیه السلام بر رسول صلعم است و آن را افاده کرد رسول بر اصحاب
خود و مقرو است بر زبان قراء و مکتوب است در مصاحف و مراد از معنی نظم با معنی که مدلول
این نظم است قرآن است و لهذا توصیف کرد الله تعالی بودن آن را معجز و منزل
آن بدانکه از امام ابوحنیفه منقول است جواز نماز بقراءة غیر عربی که دال باشند
بر معنی قرآن و مطابق نظم باشد و این جواز باز داشته شده است و اقتدا
بآن حرام است قطعا از اینجا بعضی کسان گمان بردند که قرآن نزد امام ابوحنیفه
رحمه الله عبارت از معنی است نه از نظم و این گمان باطل است که از این قول لازم
نمی آید مگر آنکه رکن نظم ساقط است در نماز خاصة جهت تجویز نماز بنابر آنکه
مقصود اصلی معنی است و نظم تابع است و از این لازم نمی آید

ونظم رکن قرآن نباشد چنانکه ایمان را دو رکن است تصدیق بقلب و اقرار بلسان و اقرار
رکنی است ساقط است در اخرس و در اکراه و تصدیق رکن اهم است قابل سقوط نیست همچنین
قرآن را دو رکن است نظم قرآنی و معنی آن در نماز یعنی رکن غیر ساقط و نظم رکن ساقط است
و نیز باید دانست که این روایت معمول و متفق به نیست و مشایخ کرام تصحیح کردند که امام
ابو حنیفه و صاحبین چنانکه منقول است از ولی کامل امام سلاسل شیخ حبیب عجمی قدس
سره که در نماز ترجمه نظم عربی قرآن بنظم فارسی میخواندند بجهت آنکه لسان شریف
ایشان منطلق بقرائت نظم عربی نبود والله اعلم لیکن واجب است [illegible] که لسان او
منطلق نباشد بقرائت نظم عربی که کسب کرده تعلم نماید قرآن [illegible] نظم قرآن عربی را بعد [illegible]
صلوة وانما یعرف احکام الشرع بمعرفة اقسامها و معلوم میشود احکام شرع مکره بمعرفت
اقسام الفاظ آن نظم و این حاصل میشود بتقسیم الفاظ باعتبارات وذلک اربعة
اشاره بسوی تقسیم اقسام از آن برمی آید و این تقسیمها چهار تقسیمات اند
الاول فی وجوه النظم صیغة ولغة صیغه عبارة است از هیئة حاصله مر لفظ را باعتبار
ترتیب حروف و حرکات و سکنات و مراد از لغت ماده الفاظ که حروف مخصوصه اند
یعنی تقسیم اول در بیان وجوه نظم باعتبار صیغه و ماده است یعنی باعتبار وضع لفظ مر معنی را
که لفظ با هیئه و ماده موضوع مر معنی را است وهی اربعة الخاص والعام والمشترک والماؤل
کذا قال الامام فخر الاسلام و آن اقسام باعتبار این تقسیم چهاراند خاص و عام و مشترک
و ماؤل و وجه ضبط آن آنست که لفظ یا موضوع است مر معنی متعدد را باوضاع متعدده

[illegible] نظم [illegible] امام ابو حنیفه

یا چنین نیست و قسم دویم یا منتظم است مر جماعت کثیره را از معنی این لفظ و این عام است
یا منتظم نیست جماعت را بلکه بر معنی واحد دلالت میکند بحسب وضع و این خاص است و قسم اول
مشترک است پس اگر ترجیح یابد یکی از معانی آن بتامل در سیاق و سباق ماول است
پس ماول مشترک است که ترجیح یافته باشد یکی معنی آن پس اعتبار کردن آنرا
قسم مستقل مناسب نیست و نیز ماول قسم لفظ باعتبار موضوعیت وی مر معنی را نیست
و لهذا صدر الشریعة آنرا از اقسام این نظم اعتبار نکرده و جمع منکر را قسم رابع گردانیده
و تقسیم باین وجه کرد که لفظ یا موضوع است بمعانی متعدده باوضاع متعدده این مشترک
است و یا بمعنی واحد و یا بمعنی متعدد بوضع واحد و این معانی یا محصوراند بعدد معین
و یا غیر محصوراند و این غیر محصور مستغرق اند و یا غیر مستغرق پس لفظ موضوع بمعنی
واحد یا بمعانی کثیره محصوره خاص است و لفظ موضوع بازاء معانی کثیره غیر محصوره بوجه
استغراق عام است و لفظ موضوع بازاء معانی کثیره غیر محصوره بر سبیل عدم استغراق
جمع منکر است و نیز باید دانست که مشترک بقیاس هر واحد از معانی اگر مستغرق افراد است
جمیع جزئیات آن معنی را پس عام است ورنه خاص است و بقیاس معانی متعدده مشترک
است پس منافات نیست میان مشترک و عام و خاص پس اولی در تقسیم اینست
که لفظ اگر موضوع است بازاء معانی متعدده باوضاع متعدده پس مشترک است
و در نه منفرد است و هر واحد از مشترک و منفرد اگر مستغرق است جمیع جزئیات
معنی واحد را پس عام است و اگر مستغرق نیست پس خاص است چنانکه گفته

شیخ ابن همام و بر بنا تقسیم جمع منکر داخل است در خاص و اگر جمع منکر را واسطه اعتبار
کنند این باید گفت که مستغرق نیست جمیع جزئیات را اگر منتظم جماعت جزئیات
را است جمع منکر است و اگر جماعت را منتظم نیست بلکه برای معنی واحد موضوع ا
خاص است والثاني في وجوه البيان بذلك النظم تقسیم دویم در طریق بیان معنی
است از نظم که بطریق ظهور است بمراتب ظهور باعتبار شدة ظهور و ضعف آن
و بالطريق خفاء بحسب مراتب خفا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وهذه الاربعة اربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه و این اقسام
چهار اند ظاهر و نص و مفسر و محکم و این اربع را چهار دیگر که مقابل اینها اند
مقابل ظاهر و مشکل مقابل نص و مفسر مقابل مجمل و متشابه مقابل محکم و این
تقابل بحیثیت آنکه چنانکه در ظاهر ظهور ضعیف است و در خفی خفاء ضعیف است
و در نص ظهور قوی است بنسبت ظاهر و در مشکل خفاء قوی است به نسبت خفی و در
مفسر ظهور اقوی است در مجمل خفاء اقوی است و در محکم ظهور اقوی است
[illegible] و در متشابه خفاء اقوی است با قطعیه یاس از اطلاع … همه اقسام
[illegible] ضبط آنست که اگر لفظ ظاهر در مدلول خود باشد پس ظاهر است
و اگر متحقق است بنظم برای معنی با وصف ظهور بالذات پس نص است اگر تاویل
اینجا سوق قابل تاویل و تخصیص نیست بدلالت قرائن و … دلیل خارج
… است و با وجود انو قابل نسخ نیست در زمان رسول خدا صلعم آن محکم

است واگر لفظ خفی باشد در دلالت خود پس باید دید که این خفا بامر عارضی است

پس خفی است واگر این خفا بنفس لفظ است پس باید دید که معنی از ملاحظه سیاق

وبا قرائن معلوم میتواند شد پس مشکل است واگر معنی معلوم نمیتواند شد مگر بیان

متکلم پس باید دید که مرجو البیان است پس مجمل است واگر بیان مرجو نیست پس

متشابه است الثالث فی وجوه استعمال ذلک النظم وهو اربعة الحقیقة والمجاز

والصریح والکنایة تقسیم سیوم در طرق استعمال این نظم باعتبار وجوه استعمال آن واین

چهار قسم اند حقیقت ومجاز وصریح وکنایة ووجه حصر این است که لفظ مستعمل اگر مستعمل است

در معنی موضوع له خود پس حقیقت است اگر در معنی غیر موضوع له مستعمل است بسبب علاقه

با موضوع له پس مجاز است وهر واحد اگر معنی مستعمل فیه ظاهر است پس صریح واگر ظاهر

نیست پس کنایة الرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی المراد والمعانی تقسیم

چهارم در شناختن وجوه مطلع شدن بر مراد از نظم ومعانی آن نظم این خالی از

مسامحت نیست واین تقسیم بالتقسیم دلالت سوی اوجه خود باالتقسیم نظم است

باعتبار وجوه دلالت وهی اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته

وباقتضائه این کلام نیز خالی از مسامحت نیست ووجه ضبط اقسام این تقسیم آن

است که نظم یا دال است بر معنی مراد بوجهیکه سوق برای آن معنی مراد است پس این

نظم دال بعبارة نص است واین دلالت عبارة النص است ویا دال است بر معنی

بوجهیکه سوق برای آن نیست پس این نظم دال باشارة است واین دلالت را

بر اشارة

اشارة النص گویند واین دلالت التزامیه غیر مقصوده است ویا دال است بر
بجهت عدم صحت مدلول مطابقی وی بدون آن معنی واین نظم دال باقتضای
نص است واین دلالت را دلالت باقتضاء میگویند واین معنی را مقتضی میگویند
ویا دال است بر حکم مسکوت یعنی این حکم منطوق از جهت مشترک بودن
در علت حکم که مفهوم است بجهت لغت یا عرف نه از استدلال واجتهاد پس
این نظم دال بدلالت النص است واین دلالت را دلالت النص گویند ودر
اصطلاح شافعیه مفهوم موافق گویند وحصر درین چهار استقرائی است وماعدا
این چهار دلالتی نیست نزد حنفیه وبعد معرفت هذه الاقسام خامس من
الکل وبعد شناختن این اقسام یعنی تقسیمات اربعه قسم خامس است یعنی
تقسیم خامس است که اقسام آن شامل است کل اقسام را وهو اربعة ایضا
معرفة مواضعها ومعانیها وترتیبها واحکامها واین نیز چهار اند شناختن
مواضع این اقسام مذکوره ومعانی این اقسام مذکوره وترتیب این اقسام واحکام
اما الخاص فکل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد لفظ کل غیر واقع است در
موضع خود اما خاص پس لفظی را گویند که وضع کرده شده برای معنی معلوم که دانسته
است بر سبیل انفراد بقید اول خارج شد عام بقید ثانی مشترک زیرا که
او موضوع بر سبیل انفراد نیست وهو اما ان یکون خصوص الجنس وخصوص
النوع او خصوص العین واین خصوص یا خصوص جنس است بان وجه که

معنی معلوم جنسی باشد و یا خصوص نوعی است که معنی معلوم نوعی است و یا خصوص عینی که معنی معلوم
شخصی است و جنس در اطلاق این فن آن کلی را گویند که تحت وی مندرج باشد کلیات
که در نظر شارع در احکام متخالف باشند بتفاوت فاحش و نوع آن کلی را که امور
مندرجه متقارب باشند در احکام و تخالف فاحش نباشد کانسان این
مثال قسم اول است زیرا که کلیات مندرجه تحت وی مثل رجل و مرأة متخالف
اند بتفاوت فاحش و رجل این مثال است قسم ثانی را است که تفاوت در
افراد وی فاحش نیست و این محل تامل است زیرا که عبد و حر متخالف اند
بتخالف فاحش و زید این مثال مر قسم ثالث را است و حکمه ان یتناول
المخصوص قطعا و حکم خاص آن است که تناول شود مخصوص را که مدلول خاص
است قطعا و یقینا یعنی دلالت خاص بر مدلول خود قطعی است بدانکه
قطع و یقین بر دو معنی است یکی ثبوت شیء بوجهیکه احتمال مخالف وی نباشد
اصلا نه قریب و نه بعید و نه ناشی از دلیل و نه غیر ناشی از دلیل قطع و یقین باین
معنی اطلاق کرده میشوند در علم کلام و علم عقاید و باین معنی گفته میشود که مفسر
و محکم قطعی اند و معنی دیگر ثبوت شیء بوجهیکه احتمال مخالف وی که ناشی
از دلیل است نباشد و اگر احتمال عقلی باشد چنانکه ناشی از دلیل نباشد ضار
قطعیت را نیست و این معنی عام است از اول و اینجا مراد از قطع معنی ثانی است
زیرا که در خاص احتمال مجاز موجود است لیکن ناشی از دلیل نیست بلکه غیر

منعبه

معتبر است در عرف و لغت و احتمال مجاز بدون ظهور قرینه باطل است و اهل
عرف این احتمال را مکابره میدانند ولا المجمل البیان لکونه بینا و محتمل نیست آنرا
که بیان کرده شود برای اینکه او خود ظاهر الدلالت است و بینی است معنی آن و احتمال
غیر منفی است زیرا که قطعی الدلالت است فلا یجوز الحاق التعدیل بالامر بالرکوع
والسجود علی سبیل الفرض از اینجا شروع است در تفریعات بر قطعیت خاص
مصنف چند تفریعات آورده است یکی این است که معنی خاص چون قطعی شد
پس جایز نیست لاحق کردن تعدیل را با امر رکوع و سجود بر سبیل فرضیت یعنی
تعدیل رکوع و سجود فرض باشد در نماز بوجهیکه باطل شود نماز بترک تعدیل
و تقریرش آنکه رکوع و سجود در نماز فرض گشته بقول الله تعالی ارکعوا واسجدوا
و هر دو صیغه امر اند و خاص اند که مدلول خود که طلب رکوع و سجود است و رکوع
عبارة از انحناء است و سجود عبارة از نهادن جبهه بر زمین است و این
انحناء و وضع جبهت بر زمین مطلق است از اینکه با تعدیل باشد یا بلا تعدیل
پس اشتراط تعدیل بر سبیل فرضیت مبطل است مر این اطلاق را که
مدلول خاص است بدانکه عدم فرضیت تعدیل در رکوع و سجود مذهب امام ابو حنیفه
و امام محمد است و نزد امام ابی یوسف و امام شافعی و امام مالک و امام احمد تعدیل
در ارکان نماز فرض است و نماز باطل میشود بترک تعدیل و دلیل می آرند
بر این باین وجه که مروی است در صحیحین و سنن مر خبر آنکه شخصی آمد در مسجد

و صلوة گذارد و تعدیل نکرد پس آن سرور صلعم فرمود صلّ فانک لم تصلّ باز صلوة بگذارد
که نو نماز نگذارده بود باز نماز گذارد و تعدیل نکرد پس آن سرور صلعم باز فرمودند صلّ فانک
لم تصلّ باز او نماز ادا کرد آن سرور صلعم فرمودند صلّ فانک لم تصلّ در مرّه ثالثه یا رابعه
گفت که مرا تعلیم کن که من نمیدانم آن سرور صلعم فرمود اذا قمت فاحسن الطهارة
ثم قم و کبّر و اقرء ما تیسّر لک من القرآن ثم ارکع فتطمئن راکعا ثم قم فتطمئن قائما
ثم اسجد فتطمئن ساجدا ثم افعل هکذا فی صلوتک پس رسول صلعم حکم بانتفاء صلوة
فرمود بسبب انتفاء تعدیل پس تعدیل فرض شد پس جواب میدهند حنفیه که
حدیث خبر واحد است و امر رکوع و سجود خاص کتاب است و ابطال خاص
کتاب بخبر واحد است و امر رکوع و سجود صحیح نیست و درین مسئله تفصیل بسیار
است که استقصاء آن کرده شده است در شرح مسلّم و مسمی بفواتح الرحموت
و در رسائل ارکان اربعه و نزد این فقیر حق مذهب امام ابو یوسف است درین مسئله
و کلام بدو وجه است اول آنکه این حدیث خبر واحد نیست بلکه خبر مشهور است
که تلقی کرده اند امت بقبول وی و مروی گشته نزد همه ائمه حدیث باسانید کثیره و از خبر
مشهور تقیید اطلاق خاص کتاب جائز است چنانکه خواهد آمد در بحث سنته
ان شاء الله تعالی و ثانی آنکه سجود و رکوع مجمل است نه مطلق زیرا که معلوم است بالقطع
که اگر کسی سجده صلوتیه کرد در گذاشتن او بر زمین است و با نهادن او بلند یا پست از زمین
پس معنی لغوی سجده صادق است که آن وضع جبهه است بر زمین با توجه و ابی

سجود

سجود نمازها معتبر و صحیح نیست و همچنین اگر سوی غیر قبله باشد یا بر غیر طهارة باشد پس
مراد در امر برکوع و سجود رکوع و سجود که جامع شروط شرعیه است و این سجود و رکوع مجمل است
معلوم نیست پس این حدیث بیان آن مجمل است و بیان مجمل بخبر واحد جائز است
خاصه حرف است که این حدیث مشهور است پس البته مبین امر رکوع و سجود شده تواند
نیست تحقیق والله اعلم بالصواب و نیز باید دانست که تعدیل ارکان صلوتیه اگرچه فرض
نیست نزدیک طرفین لاکن واجب است که تارک آن گنه کار خواهد بود و بترک آن اعاده
صلوة که مشتمل بر تعدیل باشد واجب است زیرا که ازین صلوة صلوة مفروضه بر ذمه او نماند
وگناه ترک صلوة نماند لاکن تعدیل بر ذمه وی می ماند وگناه ترک آن ماند پس واجب است
بر وی که تعدیل را ادا کند و ادای این تعدیل ممکن نیست مگر در صلوة پس صلوة بر ذمه وی لازم
شد برای ادای این تعدیل والله اعلم بالصواب و بطل شرط الولاء والترتیب والتسمیة
والنیة فی آیة الوضوء چونکه خاص قطعی شد پس باطل شد شرط کردن توالی در اعضاء
وضو و ترتیب که واقع است در نص و تسمیه در ابتداء وضو و نیت در وضو این تفریع
دیگر است بر قطعیه خاص و تقریرش آنست که الله تعالی فرض کرد در وضو غسل اعضاء
و مسح سر و عطف کرد بواو و واو لفظ خاص است موضوع برای مطلق جمع خواه
بر سبیل تراخی باشد یا توالی خواه مرتب باشد بر ترتیب مذکور خواه غیر مرتب پس شرط
کردن ترتیب مبطل اطلاق است که مدلول کلمه واو است و ابطال مدلول خاص کتاب
جائز نیست خصوصا برای حفظ و یا بمواظبته بر توالی و ترتیب زیرا که مواظبت

مفید نیست بکر سنیه را پس اشتراط توالی و ترتیب باطل است و همچنین اشتراط
تسمیه و نیه مبطل اطلاق کتاب است که از کتاب مفهوم است که بوقت اراده صلوة
سه غسل و مسح راس باید پس اشتراط امور دیگر مبطل این اطلاق است و در بودن
عدم اشتراط تسمیه و نیه از تفریعات قطعیه خاص محل تامل است زیرا که اینجا لفظ
خاص نیست که مدلولش باطل شود باین اشتراط بلکه امر زاید است بر کتاب و این زیادة
بر کتاب از خبر واحد جایز نیست پس این از تفریعات عدم جواز زیادت بر کتاب
است نه از تفریعات قطعیه خاص و نیز در نیه این تقریر صحیح نمیشود که امام شافعی
و من تابعه که نیه را فرض میگویند استدلال میکنند باین حدیث انما الاعمال بالنیات
و این خبر مشهور است زیرا که متلقی بالقبول بود در صدر اول که امیر المومنین عمر رض در
خطبه بر منبر آنسرور صلعم این حدیث را میخواندند و تمام صحابه قبول این حدیث میکردند
و در صحاح و در سنن و مسانید مروی است باسانید صحیحه چون این خبر مشهور است
پس زیادة بر کتاب باین جایز است و اشتراط تسمیه باین حدیث است لا وضوء
لمن لم یسم رواه الامام احمد و این حدیث صحیح نیست و در سند وی کلام است
که رواة این ضعیف اند لهذا کسی از مجتهدان عمل بران نکرده اند و کسی از اینها
تسمیه شرط نکرده اند و نسبت اشتراط تسمیه بسوی امام شافعی غلط است مگر آنکه
از امام احمد روایت اشتراط برای احتیاط زیرا که در اسانید این حدیث اگرچه
ضعفا اند لیکن ضعف در اینها بجهت فسق نیست و تکثیر این چنین اسانید ظن

صحت

صحت پیدا میکند والله اعلم واما نیته د[illegible] پس شرط است در بودن وضوء عبادة
ضمنی که بر وضوء غیر منوی ثواب مترتب نیست بالاتفاق و نیست خلاف مگر در بودن
وضوء طهارة بغیر نیته پس نزد ما در بودن وضوء طهارة نیت شرط نیست مثل وضوء مثل غسل ثوب نجس است
اگر نیت کرده است در غسل ثوب پس مثاب خواهد شد واگر نیت نکرد ثواب بر ان
مرتب نیست وطهارة حاصل شود ونماز بآن ثوب جایز است وامام شافعی و متابعان وی
اشتراط نیت میکند در وضوء بحدیث مذکور انما الاعمال بالنیات میکنند وایشان مقدر
میکنند صحت را و زعم میکنند که معنی حدیث آنست که صحت اعمال نیست مگر بنیته و وضوء عمل است
پس صحت وی بدون نیت نمی تواند شد و نزد ما مقدر ثواب است پس معنی آن اینست
که ثواب اعمال نیست مگر بنیت پس از انتفاء نیت انتفاء صحت عمل لازم نیست و حق
قول ما است زیرا که این حدیث واقع شده است در هجرة که بعضی کسان هجره برای
الله نکرده بودند بلکه برای امور دنیاویه پس آنحضرت صلعم فرمود که ثواب عمل نیست
مگر بنیت و آنها را بتجدید هجره امر نفرمودند باوجود آنکه هجرة فرض بود در ان وقت
معلوم شد که مقصود اشتراط ثواب بنیه است نه اشتراط صحت هجره ورنه هجره
آنها باطل میشد و تجدید آن واجب میشد هذا والله اعلم والطهارة فی آیت الطواف
انی عطف است بر قول وی الولاء و انی تفریع دیگر است بر قطعیت خاص یعنی
چونکه خاص قطعی شد پس باطل شد شرط طهارة بوضوء وغسل وجز آنی در طواف بود در ین
خلاف است امام شافعی را که شرط میکند طهارة را در طواف و تقریر کلام ما اینست

که قول الله تعالی وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ امر است بطواف درج واین امر لفظ
خاص است که موضوع است برای طلب طواف واین طواف مطلق از اشتراط
طهارة پس شرط کردن مبطل این خاص است واغراض کرده است شیخ بندیکه الهداد
که معنی لغوی طواف البته اینجا مراد نیست که آن عبارة است از مطلق گردیدن
حول بیت زیرا که این معنی متحقق میشود در یک شوط واین کافی نیست بلکه مراد معنی شرعی
است واین معنی شرعی مجمل است ومحتاج به بیان است واین اشتراط بیان است او
وحق در اینجا آن است که بودن طهارة شرط در طواف بانی حدیث است الطواف
صَلوةٌ اِلَّا اَنَّهُ اَبَاحَ فِيهِ التَّكَلُّمَ فَلَا تَكَلَّمُوا اِلَّا بِخَيْرٍ وچون طواف صلوة شد پس طهارة
چنانکه شرط صلوة است می باید که شرط طواف باشد واین دلیل تام نیست زیرا که
تشبیه مستلزم نیست مر انرا که شروط مشبه شروط مشبه به باشد واینجا
در حدیث خبر تشبیه طواف بصلوة نیست وازین اشتراط طهارة لازم نمی آید
ومعنی حدیث آن است که طواف مثل صلوة است در ثواب یکی این است که در طواف
تکلم مباح است پس تکلم نکنند مگر بخیر وازینجا حدیث اشتراط طهارة لازم
نمی آید وبرای اشتراط دلیلی دیگر می باید والعلم التام عند الله العلیم بدانکه طهارة
نزد ما اگرچه شرط نیست در طواف لیکن واجب است اگر کسی طواف کند با حدث
جبر آن واجب است واعاده آن واجب ودر طواف الزیارة اگر با جنابت
باشد بدنه واجب است واعاده آن واجب است در ایام نحر والتأویل بالآثار
فی آیته التزکی

في آيت التربص اين عطف است بر شرح الولا واين تفريع ديگر است بر قطعيت خاص يعني
چون خاص قطعي است پس باطل شد تاويل باطهار در آيت تربص واين آيت اينست
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء واين آيت اگرچه صيغه خبر است ليكن
مراد امر است يعني تربص كنند مطلقات سه قروء پس عدة طلاق سه قروء است
ودر قروء اختلاف است ولفظ قروء مشترك است ميان طهر وحيض نزد امام شافعي
محمول است بر طهر يك طهر كه دران طلاق واقع است ودو طهر ديگر ونزد ائمه ما محمول
است بر حيض پس عدة طلاق سه حيض است بعد طهر كه دروي طلاق واقع است وتقرير
كلام مصنف آن است كه حمل بر طهر باطل است زيرا كه ثلثة لفظ خاص است در عدد
مخصوص واين عدد باطل ميشود زيرا كه طهري كه دران طلاق واقع است بعض طهر است
بعد طلاق پس عدة دو طهر اند وبعضي طهر پس مدلول ثلثة باطل ميشود از حمل بر طهر
اگر كسي گويد كه اگر طلاق در حيض واقع شود پس بر تقدير حمل بر حيض نيز عدد ثلثة
باطل ميشود جواب پس آنست كه حيضي كه دران طلاق واقع شده است شمرده
در عده نيست وعده سه حيض سواي اين حيض است پس عدد ثلثة باطل نشد
واينچنين قول در طهر ممكن نيست كه سواي طهري كه دران طلاق واقع است سه طهر ديگر
عدة باشد كه اين قول امام شافعي نيست ونه احدي بآن قايل است از مجتهدان
صحابه ومن بعدهم پس اين احتمال مخالف اجماع است [illegible] آنست كه [illegible] قول
ائمه ما است بوجهيكه ذكر كرده شد وباين حديث طلاق الامة تطليقتان وعدتها [illegible]

حیضان رواه دار قطني وچون عدة امته دو حیض شد پس عدة حره ۳ حیض است

وبرین حدیث اگرچه تکلم کرده شده لیکن چنین ضعف نیست که قابل احتجاج نباشد

پس مرجح حمل لفظ قرء در آیت بر حیض بنوا اند شد ونیز حقیقة قول ائمه ما برای است

که ایجاب عدة بعد طلاق برای اینست که حال رحم معلوم گردد که مشغول بحمل است پس

عدة بوضع حمل گردد یا مشغول بحمل نیست پس او را نکاح دیگر جایز گردد بعد انقضاء

قروء ودانی برای اینست که اختلاط حمل لازم نیاید ودر معلومیه حال حمل حیض را دخل

است وطهر را دخل نیست پس لاجرم عدة سه حیض باشد نه ۳ طهر والعلم الحقیقة

عند علام الغیوب ومحللیه الزوج بحدیث العسیلة لا بقوله تعالی حتی تنکح زوجا غیره

این جواب است از سوالی مقدر که وارد میکنند از جانب شافعیه بر حنفیه وتفصیل

کلام اینست که نزد امام ابی حنیفه وامام ابی یوسف آنست که اگر زوج زوجه

خود را دو طلاق یا یک طلاق داد بعده آن زوجه زوج ثانی کرد وبعد فرقه

ازین زوج ثانی نکاح با زوج اول کرد پس زوج اول درین صورت مالک ۳ طلاق

میشود واثر طلاق اول باقی نماند پس زوج ثانی هادم طلاقات ما دون ثلثه

گشت ونزد امام محمد وامام شافعی زوج ثانی هادم طلقات زوج اول نیست

پس طلقات که زوج اول داده بود باقی است وبعد نکاح زوج ثانی اگر زوج

اول نکاح کرد مالک طلاق واحد است واز یک طلاق حرمت غلیظه ثابت شود چنانکه

قبل نکاح زوج ثانی اگر زوج اول نکاح کرد مالک طلاق واحد است باتفاق وحجت

شیخین

شنیدنی آنست که زوج ثانی بعد طلقات ثلثه محلل میشود و زوج اول را نکاح حلال میشود و بعد
نکاح زوج ثانی و طلاق وی زوج اول مالک سه طلاق میشود پس چونکه زوج ثانی حل جدید پیدا
کرد علی سبیل الکمال پس اولی است که حل ناقص را کامل کند و چون هادم طلقات ثلثه را
که موجب حرمت بودند گشت پس اولی آن است که طلقتین را که منقص حل بودند هادم
شود و برین ایراد می آرند از جانب شافعیه که این حجه مبنی است بر بودن زوج ثانی
محلل و مثبت حل بعد طلقات ثلثه و این باطل است زیرا که مبطل اختصاص کتاب را
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره پس اگر طلاق دهد در مرة ثالثه پس حلال نیست
این مرئة بزوج اول که مطلق است تا اینکه نکاح کند زوج ثانی را پس آن زمان حلال
و کلمه حتی لفظ خاص است و موضوع است برای غایت پس غایت تحریم نکاح زوج
ثانی است و بعد غایت حکم تحریم مرتفع میشود و حل پیدا میشود از سبب سابق و محللیة
زوج ثانی زیاده است بر مدلول لفظ حتی که غایت است و قول مصنف و محللیة
الزوج الثانی تا آخر جواب است ازین ایراد و حاصل اینکه محلل بودن زوج ثانی
ثابت نیست ازین قول الله تعالی حتی تنکح زوجا غیره تا ایراد وارد شود که مدلول حتی
غایت است و محللیة زیاده است بر آن بلکه ما محللیة را اثبات میکنیم بحدیث
عسیله که حدیث مشهور است و مروی شیخین است و بحدیث مشهور زیادت بر کتاب
جایز است و آن حدیث اینست که رفاعه منکوحه خود را بائن کرده بود بطلقات
ثلثه و بعد این طلقات آن زن نکاح کرد عبد الرحمن ابن زبیر را بعد ازان آمد این مرئة

نزد رسول الله صلعم پس عرض نمود که ما اجد عبد الرحمن الا کهدبة هذا الثوب یعنی عبد الرحمن
را ذکر مثل هدبه کنایه از ارخاء ثوب یعنی آنکه عبد الرحمن قادر بر جماع نیست و ذکر وی استادگی
ندارد پس فرمود رسول صلعم اتریدین ان تعودی الی رفاعه آیا اراده میکنی که عود کنی سوی
رفاعه گفت نعم اراده دارم فرمود رسول خدا صلعم لا حتی تذوقی عسیلته و یذوق
عسیلتک یعنی نیست جایز ترا عود سوی رفاعه تا اینکه بچشی تو شهد عبد الرحمن را و او
بچشد شهد ترا یعنی جماع کنی با وی و او لذت جماع بگیرد پس قید بین حدیث ذوق
عسیله را غایت عدم عود گردانید پس بعد وجود این ذوق عدم عود منتفی و عود متحقق
خواهد بود و این عود حادث است بعد ذوق و قبل این ذوق عود نبود و این حادث
را علت می باید و غیر ذوق اینجا چیزی موجود نیست پس علت عود حل ذوق است
پس ذوق مثبت عود شد پس اولی است که متمم حل باشد کذا قالوا و حق
درین مقام آنست در جواب این ایراد که کلمه حتی برای غایت است پس مفهوم از
قول الله تعالی حتی تنکح زوجا غیره اینست که حرمت منتهی است بنکاح زوج ثانی و
ساکت است از بیان محلل و مثبت پس بودن زوج ثانی محلل منافات ندارد ببودن
نکاح زوج ثانی غایت پس از ثبوت محللیه نه زیادت بر کتاب لازم آید و نه ابطال
مدلول حتی پس این ایراد ساقط است آری مطالبه اثبات محللیه زوج ثانی
میرسد و اولی آن است که محللیه زوج ثانی از حدیث مروی بخاری ثابت کرده
شود لعن الله المحلل والمحلل له لعنت کرد الله تعالی محلل را مراد از آن نکاح کننده است باراده

تحلیل

تحلیل زوج اول را و محلل له را و مراد از آن زوج اول که نکاح کناند باراده آنکه حلال شود
او را پس درین حدیث زوج را محلل فرمود پس محللیت زوج ثانی ثابت شد و این
منافی نیست مر مدلول آیت را و زیاده بر کتاب نیست بلکه اثبات آن حکم است که
آیت از آن ساکت بود و اثبات حکم سکوت بخبر واحد جایز است هذا و درین
مسئله کلام بسیار است مذکور است در مطولات و بطلان العصمة عن المسروق
بقوله تعالی جزاءً لا بقوله فاقطعوا این بحر جواب است از سوالی که وارد میکنند از جانب
شافعیه بر حنفیه و تفصیلش آنکه نزد ایشان ضمان مسروق با قطع جمع نمیشود
پس عصمت مسروق از جهت مالک باقی نیست و اگر مسروق نزد سارق هلاک
شود و یا هلاک کرد و سارق مقطوع گشت پس ضمان مسروق لازم نیست و از ۹ باخود
جانب شافعیه ایراد می آرند که در قول الله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما
جزاءً بما کسبا نکالاً من الله سارق و سارقه را قطع کنید ید اینها را بهر جزاء از آنکه
کسب کردند از دزدی و بهر عذاب از الله تعالی فاقطعوا صیغه امر است لفظ خاص است
در وجوب بریدن و اما بطلان عصمت مال مسروق تا که ضمان واجب نشود زیاده است
بر آن و مبطل است اطلاق قطع را و مصنف جواب داد بقول خود و بطلان العصمة
الخ یعنی بطلان عصمت از مسروق ثابت است بقول الله تعالی جزاء بما کسبا نه از قوله
تعالی فاقطعوا تا ایراد واقع شود و تقریرش آنست جزاء که واقع میشود تا بادر زان
تمام جزا است در کلام شارع پس تمام جزاء سرقه قطع ید شد و این جزا در امتولی شد

الله تعالی ۲ پس سرقه جنایت بر حق الله تعالی شد پس عصمت مسروق بجهت حق الله
است و این عصمت بجهت حق عبد نماند پس بنظر عبد مسروق ملحق شد بچیزیکه نیست
اورا از آن جهت ضمان پس ضمان بروی لازم نشد آری اگر مسروق موجود باشد
آنرا بگیرد زیراکه ملک مسروق منه در مسروق باقی است و بعد هلاک و استهلاک
اگر حق مسروق منه باقی ماند پس در قیمت باقی ماند و بجهت عبد اورا قیمت نیست
کذا قالوا و در این تقریر این خدشه وارد میشود که قاطع را دلالت نیست مگر بر
وجوب قطع و ساکت بودن از زوال عصمت حکم آخر است که سکوت نیست پس
بطلان عصمت اثبات حکم آخر است که سکوت است و در آن نه ابطال مدلول
خاص است و نه زیادتی بر کتاب است پس ایراد بوجه مذکور از اصل وارد نیست
تا حاجت بجواب شود آری مطالبه دلیل از مدعی بطلان میرسد و این شی آخر
است که از مقام تعلق ندارد و در اثبات بطلان عصمت بوجه مذکور کلام بسیار
است که مشروح در مطولات است نیز باید دانست که روایات اگرچه
متفق اند براینکه در صورت هلاک ضمان نیست بر سارق و اما در صورت استهلاک
روایت مختلف است در ظاهر روایت ضمان نیست و در روایت حسن از
امام ابو حنیفه ضمان است و وجه اشتباه نزد این فقیر اینست که سرقه اخذ مال است
با جنایت سرقه و چون قطع ید واقع شد در جزای سرقه پس جنایت در میان
نماند و مال مسروق منه در ید سارق بلا جنایت ماند پس بمنزله ودیعت گردید و چون

هلاک

هلاک شد و در هلاک وی بعبث ضمان لازم نیست پس ضمان سرقت لازم نیاید

و در استهلاک از وی این جنایت دیگر پیدا شد که مال غیر هلاک کرد پس ضمان

ازین جنایت لازم آید هذا والعلم الحق عند علام الغیوب ولذلک صح ایقاع

الطلاق بعد الخلع ووجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة وکان المهر مقدرا

شرعیا غیر مضاف الی العبد عملا بقوله تعالی فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالکم

قد علمنا ما فرضنا علیهم این سه تفریعات است بر قطعیت خاص و اینجا لف ونشر

مرتب است وقوله تعالی فان طلقها متعلق است بقول وی صح ایقاع الطلاق

وان تبتغوا باموالکم متعلق است بقول وی ووجب مهر المثل وقد علمنا

ما فرضنا متعلق است بقول او وکان المهر مقدرا یعنی برای آنکه خاص قطعی

الدلالت است صحیح شد واقع کردن طلاق بعد خلع وواجب شد مهر مثل بنفس

عقد در مفوضه که نکاح کرده شده باشد بدون ذکر مهر ویا بشرط عدم مهر

و شد مهر مقدر در شرع غیر منسوب بعبد یعنی مهر مقدر نشود بتقدیر عبد بوجهیکه

تنقیص ازان جایز باشد از برای عمل کردن بقوله تعالی فان طلقها در صورت

اول و بقول الله تعالی تبتغوا باموالکم در صورة ثانی و بقول الله تعالی قد علمنا ما فرضنا

علیهم در صوره ثالث وما هر سه تفریع را بیان میکنیم بتفصیل اما تفریع اول پس

تقریرش آنست که ائمه ما ایقاع طلاق را بعد خلع در عدة جایز میدارند

وامام شافعی درین مخالف اند ومیفرمایند که از خلع مرده بائن میگردد

وطلاق محتمع بقاء علاقه نكاح است و آيه مي فرمايند كه طلاق واقع ميشود و بعد انقضاء عده
علاقه زوجيت باقي است و دليل مي آرند شافعيه بقول الله تعالى فان طلقها فلا تحل له
من بعد حتى تنكح زوجا غيره و تقرير شي اينست كه الله تعالى ميفرمايد الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان طلاق مشروع تطليقه بعد تطليقه است بر سبيل تفريق
و در حديث مبين گشته كه وقوع طلاق در اطهار مختلفه مي بايد و در طهر واحد اگر طلقات
كثيره دهد اگرچه واقع ميشود ليكن غير مشروع است چنانكه طلاق در حيض و حكم اين
طلاق بر زن وجوب احد الامرين است يا امساك بمعروف و در شرع يعني رجعت
در نكاح اول بدون قصد اضرار مرأه و يا خلاص كردن اي رجعت را ترك كردن
باحسان بي قصد اضرار زيرا در جاهليت عادت عرب بود كه بيزار ميشدند از زوجه
وطلاق ميدادند و چون عده قريب باتمام ميرسيد رجعت ميكردند و حقوق نكاح
ادا نميكردند و نه خلاص ميكردند كه نكاح بزوج آخر كنند و نيز در صورت ترك رجعت در
عدت حقوق وي نميدادند پس الله تعالى ميفرمايد بعد طلاق مرتين احد الامرين واجب
است يا رجوع بسوي وي بلا قصد اضرار با وفاء حقوق زوجيت و يا ترك رجعت
با اداء حقوق وي بدون قصد اضرار زيرا كه اضرار حرام است باز ميفرمايد ولا يحل
لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله و حلال نيست
شما را در بين زنين گرفتن چيزي از آنچه داده ايد از نفقت و مهر مگر آنكه بترسند
زوج و زوجه كه قايم نخواهند كرد حدود الله را كه واجب كرده شده است بر زوج و زوجه

از حقوق

از حقوق نکاح فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به تلک
حدود الله فلا تعتدوها ومن یتعد حدود الله فاولئک هم الظالمون پس اگر بترسید
ای حکام اینرا که نه قایم خواهند کرد حدود الله را که حقوق زوجیت اند پس نیست بر زوج
و زوجه گناه دران چیزی که فدیه داد زوجه یعنی زوج را نیست گناه در اخذ و نه زوجه را
در اعطا آن و این افتدا از مفدی به پیدا یه و این سکوت است و بالضرورة معلوم
شد که همون طلاق مرتین است که مذکور است در صدر پس حاصل آن شد که
در طلاق مرتین افتدا جایز است بشرط عدم اقامت حدود زوجیت و تا اینجا
حکم طلاق مرتین مبین شد که طلاق بلا مال است و آن حکم امساک بمعروف است
و یا تسریح باحسان و طلاق بمال و این بر تقدیریست که باهم مشاجره و نشوز واقع
شود و این طلاق خلع است چنانکه مبین است در تفاسیر که این آیت نازل است
در خلع پس خلع طلاق شد نه چنانکه امام شافعی میفرمایند در قولی که خلع طلاق نیست
بلکه فسخ است و بعد خلع اگر زوج نکاح کند آن زوجه را طلقات ثلثه را مالک است
و تا اینجا طلاق مرتین را بیان شد با هر دو نوع وی که آن طلاق بلا مال است
و طلاق بمال و الله تعالی برای امتثال آن تهدید کرد و فرمود که آنکه مذکور شد
حدود الله اند و تعدی برین حدود نکنید که سهل دانسته ترک کنند و کسیکه
تعدی کرد حدود الله را پس آنها ظالم اند باز الله تعالی میفرماید فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره پس اگر طلاق داد بعد مرتین پس نیست او را

حلال آن مطلقه تا آنکه نکاح کند زوج غیر مطلق را پس ما میگوییم که حرف فا که در فان طلقها است
لفظ خاص است موضوع برای تعقیب پس ازین لازم آمد که عقیب طلاق که سابق مذکور
شد طلاق مشروع است و سابق طلاق مرتین بود و نوع مذکور بود بلا مال و بمال که
عبارة از خلع است پس بعد خلع ایقاع طلاق صحیح شد و این تقریر که مذکور شد
مهذب است و تقریراتی که در شروح مذکور اند خالی از وجوه خلل و تکلفات نیست
و کثر آنها نکرده شد که کثیر طائل بنکر آن نیست و برین تقریر وارد نمیشد اعتراض
مگر آنکه لفظ فا داخل است بر جمله شرطیه اگر اینجا تعقیب خواهد بود پس تعقیب مضمون جمله شرطیه
بر مضمون جمله الطلاق مرتان خواهد بود و ازین لازم نمی آید تعقیب ایقاع طلاق مر
ایقاع مرتین را و این ایراد اگرچه بر ظاهر این تقریر وارد میشود لیکن بر مقصود وارد
نیست زیرا که تعقیب مضمون جمله بر مضمون جمله را معلوم نمیشود مگر بجهت آنکه یک جزء جمله مدخول
فاء که آن ایقاع طلاق است معقب باشد بر جزء جمله اولی را که ایقاع طلاق مرتین است
و ازین مقصود لازم می آید و بعد تنزیل گفته میشود که تقدیر در جمله فان طلقها لازم
است فان طلقها بعد المرتین و رنه معنی فاسد گردد پس میگوییم که بعد المرتین لفظ
خاص است و بعدیته او بهمون مرتین است که سابق مذکور شد و مذکور سابق مرتین
با هر دو نوع خود است پس بعدیته از هر دو نوع لازم آمد و بعد خلع طلاق مشروع
شد و مطلوب ثابت گردید و آنچه صاحب تلویح با آن اعتراض کرد که این تقریر موقوف
است بر اراده ترک رجعت از تسریح باحسان و در حدیث مرفوع مذکور است

که تسریح

که تسریح باحسان عبارة است از طلقهٔ ثالثه و برین تقدیر فان طلقها فلا تحل بیان تسریح
باحسان است پس وقوع طلاق بعد خلع لازم نیاید جواب پس آنست که تسریح باحسان
طلقهٔ ثالثه نمیشود والا لازم می آید وجوب احد الامرین یا رجعت یا طلقهٔ ثالثه چنانکه کلمه او
که لفظ تخلیص است برای دلالت میدارد و این باطل است باجماع پس ضروری است
که مراد ترک رجعت باشد از تسریح باحسان و آنچه گفته اند که در حدیث مرفوع تفسیر
تسریح باحسان بطلقهٔ ثالثه واقع شده است جواب پس آنکه اولا کلام در صحت
این حدیث است و بعد تسلیم صحت الفاظ حدیث باین نمط است شخصی سوال کرد
که طلقهٔ ثالثه کجا است پس رسول صلعم فرمود التسریح باحسان و حاصل سوال سائل آن
است که آیا طلقه از هر دو شق تردید خارج است پس جواب داد آنسرور صلعم که طلقه
ثالثه داخل در تسریح باحسان است نه اینکه عین تسریح باحسان است و این برای
آنست که ترک رجعت مطلق است از لحوق طلقهٔ ثالثه این چنین باید فهمید مقام را التقر
دویم پس تفصیلش آن است که در نکاح مهر بنفس عقد واجب میشود نزد ائمه ما و مفوضه
بر صیغه اسم فاعل و یا اسم مفعول است پس معنی مفوضه تفویض کننده باشد امر نفس
خود را بنکاح بلا مهر و یا بشرط عدم مهر بر تقدیر اول و بر تقدیر ثانی تفویض کرده شده
که ولی او را تفویض کرده باشد بلا مهر و یا بشرط عدم مهر پس در مفوضه بنفس عقد مهر
لازم می آید و اگر قبل دخول طلاق دهد مهر ساقط است و متعه که عبارت است از یک
جفت پارچه لازم گردد مقام مهر و نزد امام شافعی در مفوضه که ولی و یا وکیل نکاح

کرده باشد بنفس عقد مهر بر ذمه او لازم نمیشود و مهر لازم میگردد بموت زوج و نزد اکثر
شافعیه بدخول نیز مهر لازم میگردد و دلیل ما اینست که الله تعالی فرموده واحل لکم ما وراء
ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین ان تبتغوا بدل است از ما وراء ذلکم
یعنی و حلال کرده شده است سوای محرمات مذکوره که آن ابتغاء باموال است یعنی
حلال کرده شده است اینکه ابتغاء نکاح کنید باموال خود در حالیکه نکاح کننده باشید
غیر سفاح کننده و این احتراز است از متعه که متعه سفاح است چنانکه در احادیث صحیحه وارد
است و کلمه باء لفظ خاص است که موضوع است برای الصاق پس لازم آمد که ابتغاء
نکاح ملصق بمال باشد پس مال در نفس عقد باید پس مهر واجب شد بنفس عقد و اما
تفریع ثالث پس تفصیلش آنست که نزد ما مهر مقدر است شرعا و آن ده درهم اند
از و کم نباید و مصنف استدلال کرده از قول الله تعالی قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم
بدرستیکه دانستیم آنچه فرض کردیم برایشان در حق ازواج ایشان و فرض لفظ خاص
است یعنی تقدیر پس معنی آن باشد آنچه تقدیر کردیم در حق ایشان پس معلوم شد
که مقدر مهر الله تعالی است و این تقدیر یا زیاده را منع میکنند و یا نقصان را اول باطل
است زیرا که مهر را در جانب زیاده حد نیست پس ثانی متعین شد و آن ده درهم
بقیاس تقدیر سرقه در قطع ید یعنی چون مقابل یک عضو که آن ید است ده درم باشد
اینست تقریر مشهور و بر این وارد میشود که بودن فرض خاص است بمعنی تقدیر محل
نزاع است بلکه فرض در ایجاب متعارف است و صدر الشریعه تغیر داده باینکه

فرض

[illegible] ادی سوی ضمیر متکلم است و اسناد وی خاص است در آنکه مقدر الله تعالی
است پس تقدیر مهر از جانب الله تعالی است و باقی همون مقدمات اند که مذکور شدند
و انچه مذکور شد [illegible] مقدر الشرعیت است لاکن موقوف است بر بودن فرض درین آیت
بمعنی تقدیر و این خلاف ظاهر آیت است که صله او علیهم آمده است از بودن فرض بمعنی
تقدیر که علی صله واقع نمیشود مگر فرض را که بمعنی ایجاب است و نیز عطف و ما ملکت ایمانهم
از همین معنی آبی است زیرا که در عبید و اماء نیز مقدر نیست و ارتکاب اضمار لفظ
فرض [illegible] بمعنی ایجاب اینجا خلاف است پس معنی آیت و الله اعلم اینست که دانستیم
آنچه واجب گردانیده ایم بر ایشان در حق ازواج و مملوکات ایشان پس تقدیر مهر لازم نمی آید ازین
بلکه برای این دلیل آخری باید چنانکه مذکور است در فتح القدیر و غیر آن از کتب و کتب
شیخ عبد الحق در شرح کتب حدیث که نقل آن موجب تطویل شد و نزد امام
شافعی مهر مقدر نیست از شارع هر چه صلاحیت ثمنیت دارد مهر گردانیدن آن
جایز و صحیح است مبحث الامر و هیئة الامر و هو قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء افعل
از بعض اقسام خاص امر است و آن قول گوینده است بر غیر خود در سبیل استعلاء
و دعوی علو خود کرده بگوید افعل پس افعل که قول این قائل است امر است و مراد
از افعل کلمه است که دال باشد بر طلب فعل که مبدء اشتقاق آنست بر سبیل حتم و لزوم پس
خارج شد صیغه افعل که در تهدید مستعمل میشود نحو اعملوا ما شئتم و همچنین که مستعمل در
اباحت میشود و نحو آن چون و اذا حللتم فاصطادوا و چون فزوروها و استعلاء شرط است

در امر نزد جمهور و نزد معتزله علو در نفس الامر اگر قائل عالی علو در نفس الامر نیست پس دعا است
یا التماس است اگرچه قائل خود را عالی دانسته گفته باشد و نزد اشعری نه علو شرط است
و نه استعلا و دلیل جمهور این است که ذم کرده می‌شود اگر ادنی اعلی را امر کند پس این امر
ادنی با علی امر است تا ذم با آن متوجه شد و ادنی را علو نیست و نیز ادنی را لازم آمد
که استعلا در امر معتبر است ورنه ذم متوجه نشد و تحقیق مراده بصیغة لازمة و تحقیق
مراد آن امر که طلب حتمی است بصیغه که لازم است مراد از این مراد در غیر امر یافته نمی‌شود حتمی
حتی لا یکون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعی تا اینکه نیست فعل ایجاب کننده
نوعی از این فعل وجوب ثابت نمی‌شود و در این خلاف است مر بعض اصحاب امام شافعی را
و تفصیل در این مقام آن است که فعل رسول صلعم با اختصاص که معلوم بدلیل خارج باشد
پس آن فعل بر امت واجب نیست باجماع و این ظاهر است و فعل غیر معلوم الاختصاص
یا مع القید است بیان مجمل را در این صورت مجمل را باید دید که اگر موجب است پس از این
فعل وجوب لازم می‌آید و اگر نادب است پس ندب لازم است و اگر مبیح است پس
اباحت لازم است و یا بیان مجمل نیست پس صفت این فعل غیر معلوم یا لا اختصاص
از وجوب و ندب و اباحت اگر معلوم است پس تأسی و اتباع امت را لازم است
اگر بر سبیل وجوب بوده است پس بر امت واجب گردد و اگر بر سبیل ندب
است پس بر امت مندوب و اگر بر سبیل اباحت است پس بر امت مباح
است و این نیز متفق علیه است و دلیل بر آن آیات داله بر وجوب اتباع و تأسی

عبارة است

عبارة است از ادا و فعل بصفتی که ادا شده است بآن صفت واگر صفت آن فعل معلوم
نیست پس مدار مذاهب اینه که منقول اند در مطولات با دلایل و نزد حنفیه بر
اباحت است و ابی وقتی است که جهت قربت دران معلوم نباشد واگر جهت
قربت معلوم شود پس برای ندب است و دلیل بران آنست که فعل چونکه از معصوم
صادر شد پس البته جایز خواهد بود و وجوب صفت زایده است که بران دلیل نیست
پس وجوب ثابت نشد بلکه عادة شریف آن بود که در بیان وجوب اهتمام و تاکید
بسیار است میفرمودند و اکتفا بر فعل فقط نمی فرمودند این است قول صحیح و مختار و در
هدایه از مواظبت بلا ظهور ترک دلیل بر وجوب میکنند پس فعل با مواظبت نزد
وی موجب است لیکن بر بودن مواظبت دلیل وجوب دلیلی نیست و صاحب هدایه
نیز ثابت نیست زیرا که اذان و اقامة را از سنت گفته است و حال آنکه بران
مواظبت بلا ترک بود و صلوة کسوف را نیز سنت گفته با وجود مواظبت بلا ترک
و همچنین اکثر سنن صلوتیه اند للمنع عن الوصال و خلع النعال و ضعف دلیل آورده
بر عدم بودن فعل موجب و گفته یعنی برای منع کردن رسول صلعم امت را از صوم وصال
با وجود آنکه خود وصال کرد و فرمود اِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ اَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي فَيُطْعِمُنِي وَيَسْقِيني
بدرستیکه نیستم مثل هیئت شما بیتوتت میکنم نزد رب خود پس طعام میدهد مرا
وی نوشاند مرا واگر فعل موجب بودی پس نهی از ان واقع نشد و برای
منع کردن از بیرون کردن نعلین در صلوة که آنحضرت صلعم صلوة میگذارد و پای مبارک آنحضرت

از نعال بیرون ساخت و نعلین خود را انداخت پس صحابه نعلهای خود را انداختند
پس آن سرور صلعم فرمود که چرا انداختند نعال خود را عرض کردند خلعت فخلعنا یعنی اتباع
کردیم که شما خلع نعال کردید پس ما نیز خلع کردیم پس فرمود که مرا جبرئیل خبر داد که در
نعال من قذر بود و شما را درین اتباع نیز رسد پس معلوم شد که فعل وی موجب
نیست و برین وضع استدلال وارد است بورود و ظاهر که اینجا فعل مختص باو بود صلعم
پس این فعل خارج است از محل نزاع والوجوب استفید بقوله علیه صلوا کما رأیتمونی
أصلّي لا بالفعل جواب است مر استدلال قائلین را بایجاب فعل تقریر دلیل آنکه
که روز غزوه خندق چهار نماز از آن سرور صلعم متأخر شد از وقت پس در وقت
شب قضا نمود و ترتیبی که در ادا بود و فرمود صلوا کما رأیتمونی اصلی نماز بگذارید
چنانچه مرا دیدید که گذاردم و ازین حدیث ترتیب فرض شد در نماز و مصنف
جواب داد بقول خود والوجوب استفید الی الآخر یعنی وجوب و فرضیت ترتیب
مستفاد گشت از قول وی صلعم صلوا کما رأیتمونی اصلی نه از فعل پس فعل موجب نشد لذا
قالوا برین تقریر وارد میشود آنچه وارد کرده است شیخ ابن همام در فتح القدیر که این
قول وی صلعم بعد قضاء صلوات واقع نشده بلکه در حادثه دیگر واقع شده است و درین
قول امر برای وجوب نیست زیرا که صلوة صلعم مشتمل بود بر سنن و مندوبات و نماز
او صلعم که مری بود در و سنن و مستحبات بودند پس صلوة چنانکه دیده اند واجب
چگونه خواهد بود و این ایراد خفی است و خفی در جواب آن آنست که طریق قضاء صلوات

مجمل بعد

مجمل بود و فعل با بی ترتیب بیان مجمل است و فعلی که در معرض مجمل واقع است
در آن خلاف نیست بلکه او موجب میتواند شد چنانکه گذشت بلکه موجب ترتیب نص وجوب
قضا است و این فعل بیان آن نص است و گفته آید که ما ترتیب را در صلوة مقضیه از این فعل
واجب میگردانیم تا فعل موجب گردد بلکه از حدیث دیگر که دار قطنی روایت کرده است که آن سرور
صلعم فرمود که کسی که بر ذمه وی قضاء نماز باشد و او در نمازی خلف امام داخل شد و در
اثنای این نماز خاطر فائته را یاد کرد باید که نماز خلف امام را تمام کند بعد از آن فائته را قضا کند
بعد از آن این نماز را اعاده کند پس این حدیث بیان طریق قضاء صلوات فائته است ترتیب
فعل اصلا دلیل نیست بلکه این قول دلیل است والله اعلم باحکامه و یسمی الفعل به لانه سببه
این جواب است بر دلیل دیگر که قائلین بایجاب فعل می آرند و تقریر دلیل این است که فعل امر است
و امر برای ایجاب است بدلائلیکه مذکور شد پس فعل موجب شد و تقریر جواب آنکه فعل امر نیست
حقیقة و اطلاق امر بروی مجاز است چنانکه گفت و یسمی الفعل به او نام نهاده شد
فعل با امر برای آنکه امر سبب فعل است پس اطلاق امر بر فعل اطلاق سبب [illegible]
و این اطلاق مجاز است بدانکه مذهب جمهور اصولیین این است که لفظ امر در قول مخصوص
حقیقة است و در فعل مجاز است و میگویند که تبادر از لفظ امر قول است و تبادر
دلیل حقیقة است لیکن اهل لغت هر دو معنی مر لفظ امر را بیان میکنند و ایشان بیان
نمیکنند مگر معنی موضوع له را پس می باید که لفظ امر مشترک باشد میان قول مخصوص
و میان فعل و حق در جواب آن است که از بودن فعل امر لازم نمی آید که فعل موجب باشد

و قال ابن [illegible] على سبيل التجوز تارة [illegible] لان الفعل [illegible] الامر [illegible] قول و فعل [illegible] لفظ الامر لان [illegible] على الفعل [illegible] و قول [illegible] لان القول لا يوصف [illegible] و انما يوصف بالسرعة [illegible] عند المصنف [illegible] نور الانوار

بلکه امر بمعنی قول موجب است نه بمعنی فعل و دلایل داله بر بودن امر برای وجوب دال نیستند مگر
بر اینکه قول که فرموده امر است برای وجوب است نه امر که فعل است برای وجوب و موجبه الوجوب
لا الندب ولا الاباحة والتوقف سواء کان بعد الحظر او قبله و موجب امر که بر آن امر دال است
بوضع آن وجوب است نه ندب و نه اباحت و نیست موجب او توقف از این جهت که موضوع له معلوم
نیست و در این حکم برابر است که باشد امر بعد حظر و یا قبل حظر یعنی بعد حظر نباشد و اینجا
دو مقام اند یکی آنکه صیغه امر موضوع است برای وجوب و دیگر آنکه بعد حظر نیز برای وجوب
است و تفصیل مقام اول آن است که مصنف چهار مذهب در صیغه امر نقل کرد یکی آنکه
صیغه برای وجوب است بوضع و این مذهب جمهور است و مذهب دوم آنکه برای ندب است
و شرذمه قلیله بآن قایل اند و منقول است از امام شافعی در یک قول سوم آنکه
موضوع است برای اباحت و شرذمه قلیله بآن رفته اند چهارم آنکه وضع امر معلوم
نیست پس در آن توقف است بهر چه قرینه و یا دلیل خارج حکم کند بآن عمل باید
کرد و اگر قرینه و دلیل خارج نباشد پس توقف است و مقام ثانی آنکه صیغه برای
وجوب است در همه حال خواه بعد حظر باشد یا نه و اکثر شافعیه قایل اند باینکه امر که
بعد حظر واقع شود برای اباحت است و مصنف دلیل آورده بر مذهب مختار
بنص و اجماع و دلیل معقول اما نص پس دو آیت ذکر کرد به یکی اشاره کرد
بقول حق لانتفاء الخیرة عن المأمور بالامر بالنفی نفی امر برای وجوب است
برای اینکه منتفی است اختیار از مامور بنص و چون اختیار منتفی شد پس اتیان

مامور به

مأمور به واجب شد و آن نص است و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان
یکون لهم الخیرة نیست مر مومن و مومنه را وقتیکه قضا کند الله و رسول وی امری را یعنی امر
بچیزی بکند اختیار در ان ماند بلکه اتیان آن لازم گردد و در تقریب دلیل کلام است که مستوفی
است در مطولات و این دلیل تمام نمیشود مگر آنکه قضی بمعنی امر باشد پس حاصل
آنکه نیست مر مومن و مومنه را اختیار وقتیکه امر کند الله و رسول وی بامری و این در حیز
خفا است بلکه ظاهر آن است که قضا عبارت است از حکم بطریق الزام چنانکه قاضی
حکم کند پس ازین لازم نیاید مگر انتفاء اختیار وقتیکه حکم کند بطریق الزام الله و رسول وی
صلعم و ازین لازم نمی آید که صیغه امر برای وجوب بود مگر اینکه گفته شود که این آیت
نازل است در جناب حضرت زید و ام المومنین زینب قبل نکاح آنسرور صلعم با او
و انجا نبود مگر امر نکاح و مخاصمه نبود تا قضا باشد و در امتثال این امر جناب حضرت
زینب تأنی و دیری کردند پس این آیت نازل شد و این غایت تقریر است و هنوز
مقام تأمل است فتأمل و ثبوتی آیت دیگر است ره کرده باین قول و استحقاق الوعید
لتارکه یعنی موجب امر وجوب است برای مستحق شدن وعید مر تارک امر را چونکه
تارک امر مستحق وعید شد پس امر برای وجوب شد و استحقاق وعید ثابت است
فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم پس باید که حذر
کنند کسانیکه مخالفت از امر الله میکنند از آنکه برسد آنها را فتنه و یا عذاب
رسد ایشان را عذاب الیم و این امر بحذر نمی تواند شد مگر بآنکه حذر واجب و لازم

باشد زیرا که نیست معنی مندوبیت حذر را و یا اباحت حذر را پس قرینه قطعی دال
است بر آنکه این امر برای وجوب است خواه امر مطلق برای وجوب باشد یا نه
و مخالفت امر عبارت است از ترک مأمور به و لفظ امر مضاف است پس ضرورت
که برای عموم باشد و اگر اضافت جنسی باشد پس امر مطلق است پس حاصل آمد
که حذر ضروری است بر آن کسان که یا امری از اوامر ترک میکنند و یا امر مطلق ترک
میکنند پس امر مطلق برای وجوب ثابت شد تقریر این دلیل با این تهذیب
لیکن هنوز درین سؤالات و جوابات اند که مستوفی شده اند در مطولات بدانکه
نصوص دیگر اند بر بودن امر برای وجوب از آن جمله قول الله تعالی است و اذا قیل
لهم ارکعوا لا یرکعون یعنی و وقتیکه گفته شود آن کافران را ارکعوا رکوع کنید پس رکوع
نمیکنند و رکوع یا بمعنی صلوة است و یا بمعنی خضوع و بر هر تقدیر درین آیت ذم
واقع شده است مر ایشان را برای مخالفت صیغه امر پس صیغه امر برای وجوب است
و از آن جمله قول الله تعالی است مر ابلیس را در مقام ذم و غضب ما منعک الا تسجد
اذ امرتک چه چیز منع کرد ترا که سجده نکردی مر آدم را وقتیکه امر کردم ترا با آن
و مراد از امر قول وی سبحانه اسجدوا لآدم پس معلوم شد که صیغه امر برای وجوب
است زیرا که اگر برای وجوب نبودی ذم چگونه بودی متوجه می بودی که ذم
در ترک غیر واجب نمی تواند شد والله اعلم بحقیقة الحال و کذا ادلالت
الاجماع والمعقول یدل لان عملکم لفظ دلالت واقع است در غیر موضع خود لفظی

اجماع

اجماع و دلیل معقول دلالت میکنند بران که موجب و موضوع له امر ایجاب است
تقریر اجماع آن است که صحابه کرام بودند که استدلال میکردند از صیغه امر بر ایجاب
در وقایع کثیره که حصر آنها متعسر است و این مکرر گشت در ایشان و بتجربه و تکرار
معلوم شد که ایشان در اخذ وجوب از اوامر متوقف بر قرائن نبودند و در مناظرات
بحیثیکه کسی استدلال میکرد بامر بر وجوب کسی انکار آن نمیکرد پس بران اجماع شد که
استدلال جید نه مردود و تقریر دلیل معقول اینست که وجوب معنی معقول است پس
ضروری است لفظ برای تعبیر از آن چنانکه معنی دیگر را همچو ماضی و نیست صلاحیت
مگر صیغه امر را که طلب نیست مگر در صیغه امر و این دلیل منظور فیه است زیرا که
اثبات لغت است برای تعبیر معنی معقول لفظ مستعمل بالمجاز کافی است پس
چه احتیاج است سوی وضع و گاهی تقریر معقول باین طریق میکنند که از صیغه
امر ترجیح فعل لازم است پس منتفی شد اباحت و قرآن و نه باقی ماند مگر وجوب
و یا ندب و ندب منتفی است برای اینکه فرق ظاهر است میان استقفی ندبیک
آن تشفی برای اینکه ذم کرده میشود بترک اول نه در ثانی پس ندب منتفی
شد و وجوب لازم آمد و برین تقریر اعتراض میکنند که این استدلال است
بنودن ترجیح لازم ماهیه امر را و ازین وضع ثابت نمیشود و جواب این اعتراض
آنست که استدلال باین وجه نیست بلکه تقریرش آنست که از استقراء
معلوم شده که صیغ امر دلالت میکنند بر ترجیح و ترجیح از اوامر مفهوم میشود

پس مدلول امر ترجیح است و ترجیح بدون نمیتواند شد برای اینکه فرق ظاهر است میان التعین و فرد ماهیت
ان تعینی که تعارف و استقرا بر شاهد است بآنکه در اول فهم متوجه میشود بترک و در ثانی ایشان ظاهر شد
که استدلال بمجرد رای و عقل نیست بلکه باقتضای استقراء است و باین نحو وضع ثابت میشود هذا غایة
التقریر والله اعلم بحقیقة الحال و دلایل فرق دیگر مذکورات در مطولات ها اجوبه و اقوی ادله اصحاب
اینست که قول آنحضرت صلعم اذا امرتکم بامر فأتوا منه ما استطعتم پس اتیان مامور به معلق ساخت باختیار
مخاطب و جواب آنست که درین حدیث تعلیق باختیار نیست بلکه تعلیق باستطاعت است و این بیان
وجوبست که وجوب مشروط بقدرت و استطاعت میشود پس اتیان بواجب معلق بقدرت است
که وجوب مشروط باستطاعت است والله اعلم باحکامه و تفصیل مقام ثانی آنست که صیغه امر اگر بعد تحریم
افتد پس مذهب اکثر شافعیه آنست که برای اباحت است و اباحت حقیقه عرفیه است
و میگویند که در صیغ وارده بعد تحریم در اکثر اباحه مفهوم میشود چون اذا حللتم فاصطادوا و اذا قضیت
الصلوة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل الله و در حدیث واقع است فانتبذوا فی
کل وعاء فان الظروف لا تحرم شیئا ولا تشربوا مسکرا و چون اکثر اباحت مفهوم شد پس
اباحت متبادر گشت و اینست حقیقت عرفیه و نزد حنفیه برای وجوبست چنانکه بود قبل تحریم
و بعض شافعیه نیز موافق اند درین و دلیل ما آنست که امر در اصل برای وجوبست بحکم
وضع و عروض طاری نگشته بر خلاف آن زیرا که استعمال از تحریم قرینه اباحت نیست که انتقال
از تحریم چنانکه سوی اباحت میشود سوی وجوب نیز میشود و استعمال امر بعد تحریم در وجوب [illegible]
زایده در بعض مواضع یافته شد و این موجب تبادر نمیتواند شد و تبادر آن زمان میشد

که حاجت

در حاجت بقرینه زائده سوای بودن بعد تحریم نباشد و چنانچه استعمال امر بعد تحریم در اباحت
واقع میشود همچنین در ایجاب هم واقع است چون قول الله تعالی وَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا
الْمُشْرِكِينَ فافهم و نیز باید دانست که چون دانستی که امر برای وجوب است پس در معنی غیر وجوب
مجاز است بی اشتباه لیکن قائلین بوجوب مختلف اند در اینکه در اباحت و ندب حقیقت
است یا نه پس حقیقت است نزد امام فخر الاسلام و اکثر اتباع وی و مجاز است نزد شیخ ابو بکر
جصاص و اتباع وی و علماء اعلام متحیر اند که بعد ثبوت بودن صیغه امر موضوع برای وجوب
استعمال بودن حقیقت در غیر وجوب درست نمی آید پس مشتغل شد هر یک بتوجیهی و اصوب
آنست که صدر الشریعه ذکر کرده و آن اینست که تقسیم ثلثیه است که لفظ مستعمل در
تمام موضوع له حقیقت کامله است و در جزء موضوع له حقیقت قاصره است و در خارج موضوع له
مجاز است پس کسیکه میگوید که در اباحت و ندب حقیقت است مراد وی حقیقت قاصره است
و بر ین سزاوار است که تقریر کرده شود قول مصنف وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ
فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ بَعْضُهُ وقتیکه اراده کرده شود از امر اباحت یا ندب پس گفته شده
حقیقت است یعنی حقیقت قاصره است برای اینکه هر واحد از اباحت و ندب جزء وجوب
است پس استعمال در جزء امر است پس حقیقت قاصره شد وَقِيلَ لَا لِأَنَّهُ مَجَازٌ اصلاً و گفته
شده که حقیقت نیست برای اینکه تجاوز کرد امر از اصل خود که موضوع له است زیراکه
مستعمل در مباین معنی موضوع له است و این ظاهر است که احکام متباینه اند پس یکی جزء دیگر
نمی تواند شد و توجیه قول اول آنست که صیغ مستعمله در اباحت مستعمل اند در نفس بودن

ماذون در فعل و مستعمله در ندب مستعمل اند در بودن ماذون مترتب ثواب بران و ما به امتیاز انست
در وجوب را که عدم استحقاق عقاب است مر تارک را از صیغه امر مفهوم نمیشود بلکه فهم آن بدلیل
خارج است از غیر صیغه و استقرا بران شاهد است پس صیغه امر درین صور مستعمل است در جزو
معنی وجوب پس حقیقت قاصره شد فتامل ولا یقتضی التکرار ولا یحتمله سواء کان معلقا بالشرط
او مخصوصا بالوصف ونیست مقتضی امر تکرار مامور به را در اتیان بآن ونیست محتمل تکرار را
تا اراده کرده شود و تکرار از امر بدون بودن لفظ آخر دال بر تکرار برابر است در این
حکم خواه باشد معلق بشرط یا مخصوص بوصف یا نباشد بدانکه تکرار عبارة است از کردن
فعل مرة بعد اخری پس ضرور است در تکرار تفریق در فعل و این تکرار مستلزم است مر تعدد
را در فعل بدون عکس لهذا بعض اینجا دو مسئله آورده اند یکی آنکه امر مقتضی تکرار نیست
دیگر آنکه امر را دلالت بر عدد نیست واکثر این مسئله را باین عبارة آورده اند که الامر لا یقتضی
التکرار ولا العدد ولا یحتملهما و مصنف از تکرار مطلق تعدد را اراده کرده است تا تعدد دفعی
را نیز شامل شود و مخالف درین مسئله استاد ابو اسحق اسفراینی است که می گوید تکرار
از امر واجب است مدة عمر تا امکان و برو لازم می آید که هر امر ناسخ باشد مر اوامر سابقه
را که اوامر سابقه تکرار را مقتضی اند و این امر لاحق نیز تکرار خواهد است و تکرار لاحق منافی است
تکرار سابق را و بعضی میگویند که امر وقتیکه معلق بشرط باشد تکرار میشود بتکرار شرط و جمهور
شافعیه موافق ما را هستند در عدم احتمال مر تکرار را و چون امر موجب و محتمل تعدد را نشد
پس مقتضی شد وحدة مامور به را و از کلی متوهم میشود وحدة حقیقت پس مصنف استدلال
نمود

بود و گفت لکنه یقع علی اقل جنسه فیحتمل کله لکن امر واقع میشود بر اقل جنس مامور به
که در آن وحدة حقیقیه است و از نیست متبادر سوی فهم و محتمل است بر کل جنس مامور به که تمام
افراد جنس واحد است و این واحد محتمل است متبادر نیست لکن بر نیته یا بر قرینه موقوف است
فینبغی اذا قال لها طلقی نفسک انه یقع علی اقل جنسه وهو الواحد الا ان ینوی الثلث وای تفریع
است بر کلام سابق که قبل ازین گفته است ینبغی امر واقع میشود بر اقل جنس مامور به و احتمال کل جنس را
میدارد مانند اینکه وقتیکه گوید زوج مر زوجه را طلقی نفسک بدرستیکه واقع خواهد شد بر اقل جنس
طلاق که آن واحد است زیرا که همین متبادر است پس تفویض او را نیست مگر طلاق واحد را
مگر اینکه نیت کند زوج طلقات ثلثه را آن زمان طلقات ثلثه را زوجه مالک میشود و این
طلقات ثلثه تمام جنس طلاق است پس واحد است باین وجه و چونکه تمام جنس متبادر نیست
موقوف باشد بر نیت ولا یعمل نیة الاثنین الا ان تکون المرءة امة و عمل میکند نیت دو
طلاق زیرا که کثرة محض است نه واحد حقیقی است و نه تمام جنس تا باین اعتبار واحد باشد مگر
اینکه مرءة امة باشد زیرا که طلقتین تمام جنس طلاق است و مبنی این تمام کلام آنست که وحدة
حقیقیه در فرد واحد است و وحدة جنسیه در مجموع افراد جنس است و این مبنی موضع تامل است
که وحدة اجتماعیه هم یک نوع وحدة است پس مجموع دو طلاق نیز طلاق واحد است و اعتبار
کردن وحدة مجموع افراد را و نه اعتبار کردن وحدة مجموع فردین را وجهی باید هذا و نزد
این فقیر اینجا تحقیق دیگر است و آن اینست که وحدة که عارض شود کثیر را در عرف اعتبار
ندارد و اهل عرف مجموع زید و دیگر را فرد واحد نمیگویند و مبنی احکام بر متفاهم عرف است

بلکه انکه مجموعه چنین حاصل شود که احکام بر وی مترتب شوند سوای مجموع احکام اجزاء آن از
اهل عرف آنرا واحد خواهند گفت آیا نمی بینی که مجموع عناصر را نمی توانند گفت واحد و چونکه
بعد اجتماع مزاج گرفته بدون حیوان و نبات شده آنزمان آنرا واحد میگویند و چون
این مقرر شد پس بدانکه مثنی از طلاق نزد اهل عرف طلاق واحد نیست اصلاً
و دو طلاق را یک طلاق نخواهند گفت و طلقات ثلثه را در حره و اثنین را در امه
چونکه حکم مرتب بر آن غیر حکم مثنی در حره است و آن حرمت غلیظه است از این مجموع طلقات
ثلثه را واحد می توان گفت لیکن چونکه این وحدة اجتماعی است متوقف بر نیت است
و بدون نیت واحد حقیقی ثابت نشود فافهم و نیز باید دانست که طلاق مبدء امر
طلقی نیست بلکه مبدء طلقی مشتمل است بر آن و در مسئله عدم اقتضاء امر تکرار را
مراد تکرار مبدء است پس آوردن این تفریع اینجا بجهت مشارکت در اشتمال
بر مبدء است لان صیغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذی هو فرد و بمعنی التوحید
مراعی فی الفاظ الوحدان و ذلک بالمفردیة و الجنسیة و المثنی بمعزل عنه این
دلیل است بر عدم اقتضاء امر تکرار را و عدد را و تقریرش انکه امر مختصر است از طلب
کردن بمصدر چنین مصدر که مفرد است یعنی امر مشتق است و موضوع برای طلب کردن
مصدر وی است و مصدر صیغه مفرد است و معنی وحدة رعایت کرده شده است
در صیغ وحدان و این وحدة بفردیت و جنسیت است و مثنی دور گوشه است از وحدة
و خلاصه انکه امر طلب فعلی است که مبدء امر است و این مبدء بصیغه واحد است پس

بمجرد طلب مفهوم واحد است و اطلاق صیغه واحد بر تثنیه صحیح نیست آیا نمی بینی که نمی گویند بدو رجل
رجل و این دلیل موقوف است بر آنکه امر ماخوذ است از مصدر که دال است بر وحدة و این مخالف
است مر اهل عربیه را که میگویند که وحدة که در وحدان مفهوم است مفهوم از تنوین است
که مصدر منون دلالت بر وحدة میکند و در امر مصدر غیر منون است پس دلالت بر وحدة نمی تواند
شد بلکه بر حقیقت جنس من حیث هو است و مصدر من حیث هو هم معروض وحدة و کثرة
می تواند شد لا لیکن نزد این فقیر بر مذهب اهل عربیه تقریر را چنین میتوان کرد که در امر طلب
نفس حقیقت مبدء است و چون مبدء در یکفرد واقع شد پس نفس حقیقت متحقق شد
پس طلب باقی نماند که طلب حاصل محال است پس احتمال تکرار باطل شد و اما تکرار در
صورتیکه مفید ساخته شود بلفظ مرتین و نحو آن پس برای آنست که درین صورة طلب
حقیقت من حیث هی متحقق است در ضمن سبب قید زائد است و اما بدون این قید
اگر تکرار از امر متفهم شود پس نیست مگر برای آنکه از مبدء که متفهم است در امر تکرار و عدد
اراده کرده میشود و این خلاف اجماع است زیرا که درین حال نه مبدء من حیث هو باقی
ماند چنانکه اهل عربیه میگویند و نه مبدء با قید وحدة است چنانکه مذهب امثال مصنف
است و اگر گفته شود که بالمجاز همین تعدد اراده کرده گوئیم که مجاز بانی وقت صحیح نیست که خارج
کند مبدء اشتقاق را از مبدئیة اشتقاق فافهم و ما تکرر من العبادات فباسبابها لا بالامر
جواب است از ایراد قائلین تکرار در امر که عبادات مامور بها اند و مکرر اند پس
امر بعبادات برای تکرار شد و تقریر جواب آنکه آنچه که مکرر شدند از عبادات

پس سبب اسباب آنها که مکرر اند نه بدلالت اوامر یعنی اسباب وجوب که شارع اماطه
کرده بران ها وجوب عبادات را و از تکرر اسباب مسببات مکرر میشوند برای این تکرار
عبادت لازم شد نه بدلالة صیغ اوامر و عند الشافعی لما احتمل التکرار ملک ان تطلقی
نفسک ثنتین اذا نوی الزوج ذلک و نزد امام شافعی هرگاه که احتمال داشت امر تکرار را اگر
میکرد و مرة اخری که طلاق ده خود را ثنتین و چنانکه نیت کند زوج در طلقی نفسک ثنتین را
بدانکه اکثر شافعیه قایل باحتمال تکرار در امر نیستند پس شاید که مبنی این باشد که در تعدد
طلقی نیت تکرار و نیت تکرار مکرر در امری که مبدء بران مشتمل است و این وجه از مان
صحیح نشود که ایقاع ثنتین آن زمانی باشد که بیک مره طلاق ثنتین دهد و رنه در تفریق تعدد
تطلیق لازم می آید فتامل فیه وکذا اسم الفاعل یدل علی المصدر لغتة ولا یحتمل العدد
و همچنین اسم فاعل دلالت میکند بر مصدر و احتمال نمیدارد عدد را بوجهی که گذشت
که اسم فاعل نیز مشتق است از مصدر و مصدر صیغه واحد است و معنی وحدة در وحدان
مرعی است حتی لا یراد بآیة السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا یقطع الا
ید واحدة تا اینکه اراده کرده نمیشود از آیت سرقه مگر سرقه واحده و آن آیت
اینست السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما مرد سارق و زن سارقه پس قطع کنید
ید های هر دو را پس مفهوم از سارق و سارقه سرقه واحده است پس معنی آیت
اینست که مرد و زن سرقه واحد کننده را قطع ید بکنند و در فعل واحد نه قطع کرده شود مگر
ید واحد و اینی جمع در حکم تثنیه است اهل وی اثنین است و این مفهوم شد بر برد که
مذکور اند

بود اند ومعنی آن شد که قطع کنند ید سارق وید سارقه را پس قطع ید واحد لازم است
وآن ید یمنی است بدلیل اجماع وبقراءة ابن مسعود فاقطعوا ایمانهما ونیز باید دانست که سرقه
اگرچه سبب قطع است واز تکرار سرقه قطع لازم نمی آید زیرا که محل قطع که یمین است موجود نیست
بعد قطع تا از وجود سرقه بار دیگر قطع لازم آید بخلاف زنا که بعد زدن حد دره محل باقی است
اگر مکرر شود حد زنا بتکرار زنا ودر سرقه اگر بعد قطع ید یمنی باز واقع شود قطع رجل یسری
می آید که واجب شده است ابتدا نه بآیت وحکم الامر نوعان اداء وهو تسلیم نفس الواجب
بالامر وقضاء وهو تسلیم مثل الواجب به حکم امر که آوردن واجب است دو قسم است یکی اداء
است وآن عبارت است از تسلیم واداء نفس واجب بامر ودیگر قضاء وآن تسلیم واداء
مثل واجب است بامر واین تعریف جامع است مر واجبات موقته را که اداء آن در وقتیکه
مقدر شرعا است کردن اداء نفس واجب بامر است ودر اتیان در غیر وقت مقدر شرعا اداء
مثل واجب بامر است که مودی در غیر وقت مثل مودی در وقت است نه عین آن وشامل است
مر واجبات غیر موقته را نیز ازانکه واجبات غیر موقته عمری اند که آنرا در هر وقت که اداء کنند تسلیم
عین واجب بامر است پس اداء آن اداء است ودر آن قضاء متصور نیست پس تسمیه حج صحیح
کحج فوت شده بقضا بر سبیل مجاز است وشامل است مر حقوق عباد را نیز که در آنها تسلیم عین ومثل
ممکن است ودر کتب فقه ونابع آن شده اند بعض علماء ما نیز اداء وقضا را منحصر کرده اند
در واجبات موقته پس اداء فعل واجب است در وقت وی که مقدر شرعا است وقضا
فعل واجب است در غیر وقت مقدر شرعا واین تعریف حقوق عباد را شامل نیست قضا

بمثل غیر معقول را لاحتمال المجاز ویقوم احدهما مقام الآخر حتی یجوز الاداء بنیة القضاء وبالعکس
وقایم میشود یکی از هر دو مقام دیگر پس قضا را اطلاق کرده میشود بر ادا چنانکه در قول الله تعالی
فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض ودرین قول قضیتم بود ها اذا ادیتها و چون هر یک قایم میشود
مقام آخر پس جایز است قضا بنیت ادا و ادا بنیت قضا و این تفریع برای صحیح نیست زیرا که
از قایم شدن یکی مقام آخر این قدر لازم است که استعمال هر یکی بر دیگری صحیح است و ازین لازم
نمی آید که نیت هر یکی قایم شود مقام نیت آخر و وجه صحیح آن است که نیت ادا و قضا چونکه واقع
شود در غیر محل باطل میشود و نیت نفس واجب باقی می ماند اگر در وقت است پس ادا خواهد شد و اگر
در غیر وقت است پس قضا خواهد شد فتامل والقضاء یجب بما یجب به الاداء عند المحققین خلافا
للبعض و قضا واجب میشود بدلیلیکه واجب میشود بآن ادا یعنی موجب ادا همانی موجب قضا است
نزد محققین از حنفیه و نزد بعضی حنفیه قضا با مر جدید است غیر موجب ادا را و برین قول بعض مشایخ
شافعیه و مالکیه اند و ایشان میگویند عدم اقتضای نص ادا امر قضا را بدیهی است نمی بینی که
کتب صیام شهر رمضان نیست متناول سوال را و اگر همچنین باشد پس ادا و قضا
برابر باشد و قضا نماند و ما میگوییم که آنچه گفتند ازین لازم نمی آید مگر عدم انتظام لفظی
نص ادا مر قضا را و ما انتظام لفظی نمیگوییم و ما نیز محتاج بدلیل جدید میشویم در ایجاب
قضا و لهذا ما یان قایل وجوب قضا عید و جمعه نیستیم که آنجا امر بقضا واقع نیست و آنچه
میگوییم اینست که نص ادا دلالت بر آن میکند که ذمه مکلف مشغول است بلزوم
ادا و تفریغ این ذمه مطلوب است با مر و از لوازم آن اینست که بعد فوت اگر شغل آن

باشد

کما باشد ودرحق تفریغ این نوشته تفریغ ذمه بان شغل واجب است پس وجوب قضا بعد بودن
شغل وی از لوازم مدلول امر است پس بران وجوب قضا امر دلالت میکند بدلالت
التزامیه خفیه پس موجب ادا همون موجب قضا است و شغل ذمه بقضا همون شغل ذمه باداء
است لیکن برای معرفت وجود چنین شغل که قایم مقام اداء باشد و در تفریغ ذمه دلیلی
میباید خواه نص خواه قیاس و اینکه گفته شد جاری در مسائل است مر قضاء بمثل معقول
و قضاء بمثل غیر معقول مر تخصیص صاحب کشف بقضاء بمثل معقول وجهش ظاهر نمیشود پس
برای ایجاب قضاء دلیلی باید که در ان شغلیه معلوم شود و هر جا که شغلیه معلوم نشود قضاء
آن واجب نشد چون جمعه و عید و امثال آن و قایلین بسبب جدید مر قضا را نقض می آرند
باین طرز که کسیکه نذر کرد باعتکاف در رمضان معین و فوت شد اعتکاف و نه
فوت شد صیام لازم میشود قضاء اعتکاف با صوم جدید برای این اعتکاف و در
رمضان آخر صحیح نشود باوجودیکه نذر در راه او موجب صوم نمیشود پس امر بایفاء نذر
موجب این صوم نشد پس موجب این قضاء غیر موجب اداء است مصنف جواب
داد این نقض را بقول خود وفیما اذا نذر ان یعتکف شهر رمضان فصام ولم یعتکف
انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الی الکمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر
یعنی در این صورتیکه نذر کرد باینکه اعتکاف کند شهر رمضان را پس ادا صوم کرد
و ادا اعتکاف نکرد نه واجب شد قضاء بصوم مقصود برای این اعتکاف مگر
برای عود کردن شرط اعتکاف بسوی کمال نه برای اینکه واجب شد قضاء بسبب آخر

تقریر این بنا بر آنکه مقرر شده رای این فقیر بآن است که صوم مطلق شرط است در اعتکاف
منذور و نذر بشرط نذر بشرط است پس نذر موجب بود مر اعتکاف را و صوم را لیکن در
اداء او چون اعتکاف با صوم بود پس شرط وی حاصل است از این جهت نذر موجب صوم نبود
و ایجاب شرط نبود مگر برای محض نذر و روزه حاصل بود با صوم رمضانی و چون در شهر رمضان
اعتکاف نکرد اعتکاف مطلق بلا تقیید ببودن وی با صوم واجب ماند بذمه پس نذر پس
این نذر شرط وی که صوم است نیز واجب گردید پس وجوب این صوم جدید از همان سبب است
که بآن اعتکاف واجب است و آن نذر است نه بسبب آخر و اگر فوت شد اعتکاف و صوم معاً
پس اینجا صوم جدید لازم نیست زیرا که اعتکاف بر ذمه وی با مقارنت صوم شهر لازم است
که نذر بآن وجه بود پس بآن نذر صوم واجب نمی تواند شد که ایجاب نذر صوم را نبود مگر
برای شرطیت و اینجا شرط اعتکاف حاصل است پس قضاء این اعتکاف صحیح شد
در قضاء صیام شهر رمضانی فافهم و درین مقام کلام طویل است استقصاء کرده شده
در شرح مسلم و در رساله صوم از رسائل ارکان اربعه و الاداء انواع کامل و قاصر و ما هو
شبیه بالقضاء و اداء بر سه نوع است اداء کامل و اداء قاصر و اداء که شبیه بقضاء باشد
۱ و اداء کامل آنست که بعد اشتمال بر شرائط و ارکان مشتمل باشد بر واجبات و سنن
۲ و اداء قاصر آنست که در یکی ازین هر دو اختلال شده باشد باین وجه که متروک شده
باشد و حکم وی آنست که اگر واجب متروک شده باشد اعاده آن مؤدی
واجب است در وقت و اگر سنت متروک باشد اعاده مؤدی مندوب است در وقت

و آن

... در حکم سنته است کما الصلوة بجماعة والصلوة منفردا وفعل اللاحق بعد فراغ الامام
چون که صلوة با جماعت ادای کامل است وصلوة منفرد بدون جماعت ادای ناقص است وفعل
لاحق بعد فراغ امام ادا است شبیه بقضاء ولاحق آنرا گویند که اول صلوة ادا کرده باشد
با امام وآخر صلوة فوت شده باشد از همراه امام باین طریق که او را حدث شده باشد
و برای وضو رفته ودرین زمان امام فارغ گشت ویا آنکه در رکعت نایم گشت وبعد فراغ
امام متنبه شد او نیز لاحق است وحکم آن آنست که بنا کند بر صوری با امام فائت را
ادا کند بدون قرائة گویا او با امام است زیرا که بر مقتدی قرائة نیست واین فعل لاحق
ادا است که آن تسلیم عین آنچه فرض گشته در وقت مقدر وی شرعا است لیکن چون
اتصال وی با اول واجب بود پس وقت وی متصل زمان ادا و قدر صوری بود وازین
زمان موخر گشت پس این تسلیم مثل واجب شد در غیر وقت وی وباین وجه شبیه
بقضاء است واین شبه غالب است بهذا بر آن متفرع شد آنچه مصنف گفته حتی
لا یتغیر فرضه بنیة الاقامة وچون این ادا مشابه بقضاء گشت متغیر نمیشود فرض
وی بنیت اقامت صورة این مسئله آنست که مسافر اقتدا بمسافر کرد واو را حدث
آمد وبرای وضو رفت ودرین زمان امام فارغ شد پس رکعت فائته را ادا میکند
واثنای آن او نیت اقامت کرد پس بر ذمه وی صلوة اقامت که چهار اند لازم نمی آید
واگر او لاحق نمی بود ودر اثنای نماز نیت اقامت میکرد نماز اقامت لازم می آید زیرا که چون
این فعل شبیه بقضاء است وشبه غالب است فرض وی متغیر نگشت چنانکه در قضاء

نماز ایام سفر در ایام اقامت نماز سفری بروی لازم است باقضا همچنین بر بنی لاحق است

ونظایرها رد عین المغصوب ورده مشغولا بالجنایة وامهار عبد غیره وتسلیمه بعد الشراء واداء این ۳
امثلها بر سه قسم است در حقوق عباد بطریق لف ونشر مرتب واز این اقسام رد عین مغصوب
است بلا تغییر واین اداء کامل است که او تسلیم عین آن چیز است که واجب شده بود
برد او رد مغصوب بحالیکه مشغول بجنایت است صورة آن اینست که کسی غصب
کرد عبد را ونزد غاصب از وجنایت صادر شد چنین جنایتی که در آن اعطاء عبد
لازم شد چون قصاص ویا حد سرقه این اداء ناقص است که این اگرچه تسلیم عین
مغصوب است لاکن بصفتی که گرفته بود نیست پس این اداء قاصر است وهمچنین
تسلیم بوجهی که اگر در ید غاصب بآن وجه میبود هلاک نشد وهلاک بعد رد سوی مالک باشد
اداء قاصر است وحکم اداء قاصر آنست که اگر مغصوب از ید مالک رفت ویا هلاک
شد این اداء باطل میشود وضمان بر غاصب لازم می آید واز آن اقسام مهر مقرر کردن
عبد غیر را بعد آن تسلیم کردن بعد شراء صورة این مسئله آنست که نکاح خود کرد بابرده
ومهر مقرر کرد عبد غیر را واین نکاح صحیح است واداء این عبد بر ذمه زوج لازم آمد پس
زوج آن عبد را خرید کرده تسلیم نمود واین اداء است شبیه بقضاء زیرا که در اینجا
تسلیم عین ما وجب بعقد مروی است وباین وجه اداء است لیکن از تبدل ملک آن
شئی متبدل میشود در احکام شرعیه چنانکه فقیر زکوة گرفته آنرا بغنی ویا هاشمی
هبه کرد ویا بیع کرد پس آن مال بر غنی وهاشمی را حلال میشود با وجود آنکه همون

مال

بیان کرده است که اخذ آن مرفق را و هاشمی را حلال نبود بعض بتبدل ملک آن شیء متبدل
نگردد پس ازین احسن اینکه عبد که مهر کرده شده است بعد شرا او غیر نفس خود است
باید قبل شراء او پس گویا تسلیم مثل ما وجبت پس شد به قضاء شد و برین تقریر
کرده بقول خود حتی یجبر علی القبول تا اینکه مرأة جبر کرده خواهد شد بر قبول یعنی چون
تسلیم کرد او بعد شراء او پس او را ابا نمیرسد از قبول آن و قاضی او را بر قبول جبر کنند
واین برای آنست که این عین حق واجبست وینفذ اعتاقه لا اعتاقها و نافذ میشود
اعتاق زوج آن عبد را قبل تسلیم سوی مرأة نه اعتاق مرأة واین برای آنست که مرأة
مالک نشده بود آن عبد را که آن عبد ملک زوج بود و بعد شراء او زوج مالک شد نه مرأة که بیع
اولا ملک مشتری میشود و بعد تسلیم ملک زوجه خواهد شد پس قبل تسلیم اعتاق زوج نافذ
است که او مالک است و اعتاق زوجه نافذ نیست قبل تسلیم که او مالکه نیست واین حکم شبیه
قضاء است والقضاء انواع ثلثه بمثل معقول وبمثل غیر معقول وما هو فی معنی الاداء قضاء
نیز سه نوع است یکی قضاء بمثل معقول که از مثلیت وی عقل ابا ندارد نه اینکه عقل بمثلیت
وی حکم کند بدون ورود نص از شرع که این محال است زیرا که مثلیت باین معنی است
که آنچه ثواب بر آن مرتب باشد بر مثل مرتب شود و آنچه عقاب بر ترک آن مرتب باشد
بر ترک مثل مرتب است و مثلیت باین نمط بدون ابانت شرع معلوم نمیتواند شد
لیکن این قدر هست که بعد ابانت شرع علت موجبه این مثلیت ثابت میشود و معقول
مثل باین وجه میتواند شد و دوم مثل غیر معقول است و آن عبارت است که شارع

[illegible]

آنرا مثل عباده دیگر گردانید چنانچه که ذکر شده پس این عباده مثل آن عباده است لیکن عقل

مهتدی نیست بآن نه ابتداء و نه بعد علم علت موجبه که علم علت مثلیه این مثل ممتنع است

نمی تواند شد بنابر این قیاس بر قضاء بمثل غیر معقول جایز نیست و نوع سیوم قضاء است

که در معنی اداء باشد کالصوم للصوم والفدیة وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع این

سه امثله بر سه انواع راست بطریق لف و نشر مرتب چون صوم در غیر وقت قضاء

است مر صوم فائت را و این قضاء بمثل معقول است که عقل از مثلیة این قضاء مر اداء را

آگاه است و علت مثلیة را نیز عقل می توان یافت و چون فدیه مر صوم را در حق شیخ فانی

که شرع او را اجازه افطار داد و در عوض صوم این فدیه لازم گردانید پس این فدیه

مثل صوم است در حق او در ثواب بر فعل و عقاب بر ترک و عقل مثلیت فدیه مر

صوم را نمی یابد و نه علت این مثلیه را لهذا قیاس بر وی نمی تواند شد چون قضاء

تکبیرات در رکوع مر کسی را که داخل در نماز عید شد در رکوع بر وی واجب است

که تکبیرات زوائد در رکوع اداء کند این مثال قضاء است که بمعنی اداء است

و بودن وی قضاء بجهت آن است که تکبیرات در قیام واجب بود پس تکبیرات در

رکوع عین واجب نیست بلکه مثل واجب است لیکن چونکه رکوع را شبه تام است

بقیام از روی حس که بدن انسان همان طور است که در قیام می باشد و در شرع که کسی داخل

شد در صلوة امام در رکوع پس قیام از وی ساقط شود و این رکوع قایم مقام قیام

میشود پس رکوع شبه کلی بقیام است و باین وجه تکبیرات در رکوع بمعنی اداء است

که بودی

بودن باشد در موضعی که حکم قیام وارد شد پس ثابت قضاء این تکبیرات و هذا نوع محتاج سوی نص نیست بلکه
بودن رکوع در حکم قیام شرعاً و حساً کفایت میکند درینجا اینجا ورود اعتراض است و آن اینست
که فدیه در نماز واجب میشود چون قدرت ادا و قضا از میان رود و آن نقض اخیر است از صوم بهذا
بر وی العاجز فدیه از مال وی واجب میکرد و لیکن قضاء صلوة بمثل غیر معقول واجب شد بقیاس بر صوم
و حال آنکه قضاء بمثل غیر معقول بقیاس ثابت نمیشود و همچنین در اضحیه که اگر شخص موسر است و اضحیه
بر وی واجب بود پس بعد انقضاء ایام نحر تصدق قیمت شاة بر وی واجب شود و اگر موسر نباشد
و شاة بنیة اضحیه گرفته باشد و اضحیه نکرد و ایام اضحیه منقضی شد پس تصدق عین آن شاة
واجب است و شبهه این تصدق در اضحیه را مدرک بعقل نگردد بلکه فعل آنجا است ازانکه در اضحیه
نیست عبادت واجبه بکرار اراقت دم و بودن این اراقه عبادت خارج از سنن عقل است مگر
آنکه خلاف قیاس در ایام مذکوره واجب شد و عبادت گردید با ثبات شرع پس این قضا
بمثل غیر معقول است و ثابت گردید برای قضاء بمثل غیر معقول برای ثابت میشود
و مصنف ازین رد اشکال جواب داد بقول خود و وجوب الفدیة فی الصلوة للاحتیاط این
جواب است از اعتراض اول یعنی وجوب فدیه در نماز برای احتیاط است نه بجهت آنکه ادای
فدیه قضاء صلوة است حتماً چنانکه در صوم و تفصیل این کلام آنست که صلوة نظیر صوم است
و ذنب ترک صلوة مثل ذنب ترک صوم است و قاعده در شرع مقرر است که الحسنات
یذهبن السیئات پس رجاء از رحمت حق آنست که ثواب بدا از ین حسنه این سیئه
رود چنانکه سیئه تفقی وی برود بان پس برای این احتیاط فدیه لازم کرده شد

که شاید که بینچی باشد ازین شبهه و نیست حکم ما بانی فدیه برای اینکه قایم مقام صلوة است

حتما لهذا امام محمد فرموده‌اند درین فدیه یجزیه ان شاء الله و قطع نکرد کالتصدق بالقیمة عند

فوات ایام التضحیة این جواب است از اعتراض دویم یعنی لزوم فدیه در صلوة مثل لزوم تصدق

بقیمت شاة است نزد فوت ایام اضحیه کردن که آن ایام نحر اند یعنی این ایجاب تصدق نیز برای

احتیاط است نه برای اینکه این تصدق قضاء اضحیه است و تفصیل وی آنست که اضحیه عبادت مالیه

است و اصل در عبادت مالیه تصدق است پس در اضحیه اصل تصدق است و او واجب اصلی است

و اضحیه قایم مقام تصدق شد برای تطییب طعام و تحقیق ضیافت الله پس تصدق واجب اصلی

است و اضحیه قایم مقام وی است و بفوت ایام نحر وقت ضیافت الله فوت شد پس

تصدق بر ذمه وی باقی ماند تصدق را وقت معین نیست بهذا تصدق قیمت واجب است

و این تعلیل مظنون است بظن ضعیف پس در ایام نحر بر آن عمل نکرده شد تا اینکه بتصدق

قیمته ذمه او از اضحیه خلاص شود زیرا که بنای تعلیل مظنون ابطال نص وجوب اراقه دم اضحیه

نمی تواند شد زیرا که بنای تعلیل مظنون ابطال نص وجوب اراقه دم اضحیه نمیتواند شد

و بعد مرور ایام نحر برین تعلیل مظنون عمل کرده شد برای احتیاط و برای رجاء اینکه

ان الحسنات یذهبن السیئات فافهم ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو سابق اذ

بالقیمة این شروع است در امثله قضا از حق العباد و از انواع قضا ضمان مغصوب

بمثل از روی صورت و معنی است و مراد از معنی مالیت است و این سابق است در

اعتبار و با ضمان بقیمت که مماثل است در معنی و بودن این قضا برای آنست که واجب

بر ذمه

بر ذمه غاصب رد عین مغصوب بود و بعد فوت عین مغصوب رد مثل او واجب گردید بقول
الله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم پس رد مثل واجب گردید پس این قضاء رد
بعینه است که واجب اصلا بود و تسلیم این قضاء رد عین است که واجب اصلا بود و تسلیم
این قضا را عقل قبول میکند پس این قضا بمثل معقول است و تسلیم به دو وجه است یکی تسلیم
بجهت آنکه فرد واجب از نوع مغصوب باشد و بجهت مالیت که مالیت وی مساوی مالیت مغصوب
باشد وجه دیگر تسلیم بجهت معنی است که مالیت است و تسلیم بهر دو وجه معقول است و سابق
در اعتبار مثل در صورة و معنی است که این مماثلت کامله است و تا امکان آن بمماثل قاصر اول
نمی تواند شد و مماثلت در معنی مماثلت قاصره است و چون کامله ممکن نباشد واجب مماثل
قاصر که قیمت است میشود و ضمان النفس والاطراف بالمال این مثال قضاء بمثل غیر معقول
است و از انواع قضاء ضمان نفس مقتول و اطراف مقطوعه بمال که دیت است و مماثلت
نفس و اطراف با مال عقل مهتدی بآن نیست بلکه آبی است که انسان اشرف المخلوقات
است و آن مماثل مال را که ادون المخلوقات است نمی تواند شد و در اینجا کلام است که
وجوب دیت بدل نفس و یا اطراف است و اگر این قضا باشد پس لابد که اینجا اداء و باید
که بفوت آن قضا لازم شود و اینجا اداء نیست زیرا که مال بدل نفس و یا طرف است بنابر
مشهور و اداء نفس و طرف معنی ندارد و اگر مسلم داشته شود که اداء نفس و یا طرف امر
معقول است لیکن غیر مقدور است و تکلیف غیر مقدور جائز نیست پس ایجاب دیت
ایجاب ابتدائی است پس آن اداء باشد نه قضاء و در دفع این تلفظات کردند

که آنها در مطولات مذکور اند و آنچه که نزد این فقیر است درین مقام آنست که چون قتل
یا قطع از شخصی صادر شده پس در اصل ذات خود موجب قصاص است و بر قاتل و قاطع
تسلیم نفس خود برای اخذ قصاص است و این واجب است و این واجب اصالت است و این
اداء است و چون این اداء متعذر شد بجهت بودن قاتل و قاطع مخطی یا بسبب عفو
بعضی اولیا رحق خود را یا بسبب وقوع صلح میان قاتل و قاطع و ولی بر مالی که این صلح
متضمن عفو است پس اولی آنکه تسلیم نفس برای اخذ قصاص است چون متعذر شد و فوت
گشت پس تسلیم مال قایم شد مقام وی پس این قضاء شد و اداء تسلیم نفس است
برای قصاص لیکن مشابهت میان هردو تسلیم بحصول سوی آن مشتهی نیست پس قضاء
بمثل غیر معقول است و این دیه قضاء قصاص است والله اعلم باحکامه و اداء القیمة فیما
اذا تزوج علی عبد بغیر عینه این مثال است قضاء را که مشابه باداء است یعنی اداء قیمت عبد وسط
زوجه در مهر در آن صورت که وقتیکه تزوج کرد شخص بر عبد غیر معین پس درین صورت وسط عبد
در مهر بذمه زوج واجب است و اداء این عبد عین حق است و اداء قیمه بدل وی اداء بمثل
حق است پس قضاء شد لیکن برای قضاء دراشبه باداء است زیرا که عبد غیر معین مجهول است
تسمی شدن نمی تواند شد چنانکه مذهب امام شافعی است لهذا بر وسط حمل کرده میشود تا یک
نوع معین باشد و این وسطیه نمی تواند شد مگر باعتبار مالیت اصل شد بدین وجه گویا او
اصل این قدر مالیت است و قیمت فرد اوست پس شبیه اداء شد حتی تجبر علی القبول
کما لو اتاها بالمسمی و چون اداء قیمة مشابه باداء است و اداء عبد وسط اداء است پس زوج

مختار است

خيار است خواه اداء عين و ربط كند خواه اداء عين و ربط كند خواه اداء قيمت بر هر دو شق
وجه جبر كرده ميشود بر قبول هر يك چنانكه مصنف گفت حتى يجبر الخ تا آنكه جبر كرده ميشود بر قبول
يعني وقت اداء قيمت جبر كرده ميشود بر قبول آنجا كه جبر كرده شود بر قبول وقت اداء آن مي
ج به يد او را عبد سمي و علي هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما
و بنا بر آنكه مثل صورة و معني سابق است بر مثل صورة فرمود امام ابو حنيفه رضوان الله
عليه در صورة قطع عضو بعد آن قتل بعمد يعني اگر كسي قطع يد و يا رجل كرده قتل كند بتعمد
بنا بر آنكه قصاص لازم شد پس مر ولي را جائز است وقت گرفتن قصاص فعل هر دو
يعني قطع و قتل زيرا كه در قصاص مساوات است پس ولي را ميرسد كه مثل آن فعل بكند
و در اين مسئله خلاف صاحبين است بدانكه اين مسئله از اشتقاق قضا نيست مگر اينكه چنانكه
در قضا مثل لازم است همچنين در قصاص براي اين مناسبت مصنف اينجا ذكر كرده
الا يضمن المثلي اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة و براي آنكه مثل صورة و معني سابق
است بر مثل معني ضمان داده نميشود شيء مثلي كه مغصوب شده و مثل بر ذمه غاصب
لازم شده وقتيكه منقطع شود مثل بصورة و معني مگر در روز خصومت نزد قاضي پس قيمتش
آن وقت داده ميشود زيرا كه اولا واجب بود بروي مثل مغصوب و مثل موجود بود و غاصب
ادا نكرد تا آنكه مثل منقطع شد لاجرم ضرورة افتاد سوي انتقال بقيمت تا حق مغصوب منه
باطل نكرده پس انتقال سوي قيمته نمي نمودند شد مگر بقضاء قاضي پس قيمت بوقت
قضاء معتبر است نيست مذهب امام ابو حنيفه و نزد امام ابو يوسف قيمت يوم غصب

داده نشود که سبب وجوب غصب است پس سبب وجوب مثل و قیمت همون باشد پس وقت
غصب هر دو واجب آید بدلا لیکن مثل سابق است بر قیمت و چون مثل منقطع شد پس
وجوب قیمت ظاهر شد در آن وقت از وقت وجود سبب و نزد امام محمد قیمت وقت
انقطاع است زیرا که سابق وجوب مثل بود و انتقال بسوی قیمت نمی تواند شد
مگر وقت تعذر اداء مثل و آن وقت وقت انقطاع مثل است وقلنا جمیعا المنافع لا تضمن
بالاتلاف و تفهیم این همه تمام کرده حنفیه که منافع ضمان داده نمیشود بسبب اتلاف و تفصیلش
آنکه اگر کسی تعدی کرده بر دیگری منافع ملک وی بوی کرفتنی ندهد پس منافع متلف
مضمون نمیشود و مالک را نمیرسد که ضمان از وی بگیرد زیرا که رد اعیان منافع متلفه
ممکن نیست که منافع حرکات و سکنات غیر باقیه اند و همچنین رد امثال آن بصورة نیز
ممکن نیست و نیست ممکن مگر تضمین بقیمت و قیمة مثل منافع نمیتواند شد زیرا که قیمت
مال است و منافع اعراض غیر باقیه اند محرز نمیشوند پس مال مثل منافع نیست تا قیمته بجای
آن کرده و اما در اجاره منافع متقوم میشوند بعقد و تراضی باقامت عین مقام وی و اما
ذوات منافع پس متقوم نیستند فافهم و تامل فیه و این عدم تضمین قول قدماء است
از ائمه و مشایخ و نزد متاخرین منافع معدة للاستغلال مضمون میشوند باجرة مثل زیرا که
آنچه معد برای استغلال است منافع آن قائم مقام اعیان است پس مضمون شود
بقیمت و آن اجرة المثل است و نیز منافع مال یتیم مضمون اند نزد متاخرین و نیز منافع
مال وقف و این همه که متاخران گفتند هم استحسان است و ظاهر همان است که بران

قدماء اند

قرار داده‌اند و قصاص لا یضمن بقتل القاتل و قصاص مضمون نمیشود مضمون بسبب قتل قاتل صورة مسئله
اینست که شخصی قتل عمد کرد کسی را پس بر قاتل قصاص او لازم شد و این قصاص حق اولیاء مقتول
است و بعد آن شخص دیگر قتل کرد این قاتل را و حق ولی قصاص او تلف شد پس این قصاص را ضمان
نیست بر این قاتل دیگر چه قصاص مثل ندارد و اما دیه مثل غیر معقول است و این برای قیاس ثابت
نمیتواند شد و ملک النکاح لا یضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول صورتش اینست که شاهد
زور گواهی در مجلس قضا ادا کرد باین وجه که فلان کس زوجه خود طلاق داده و قاضی حکم بطلاق
کرده زوجه را جدا کرد بعد آن رجوع کردند شهود از شهادة پس تلف شد ملک نکاح
زوج را پس ضمان این متلف لازم نباید چنانکه مصنف گفته که ملک نکاح مضمون نمیشود
بسبب شهادة بعد دخول یعنی رجوع این شهود از شهادة بعد قضاء قاضی بطلاق و این برای
آنکه ملک نکاح مثل ندارد تا ادا کرده آید و اما وجوب مهر بسبب عقد است و آن شرعا بعقد لازم
میشود و ازین ثابت در وقت اتلاف لازم نمی‌آید که نسبت مال در ملک نکاح را ائی بانی
مثلی نیست که غیر معقول است و نص وارد نشده بآن و مصنف قید کرده بودن شهادة بطلاق
بعد دخول برای آنکه اگر طلاق قبل باشد بر شهود ضمان نصف مهر لازم است و این برای آنست
که قبل دخول مهر متأکد نیست که اگر فرقه از جهة فعلی از افعال زوجه واقع شود مهر بالکل ساقط میشود و در
طلاق قبل دخول نصف مهر بر زوج لازم می‌آید پس باین شهادة اتلاف مال زوج شد
پس ضمان متلف لازم گردید بر شهود و اما در طلاق بعد دخول پس مهر متأکد شد بدخول پس
از شهادة چیزی از مال تلف نگشته تا ضمان آن لازم آید و نه تلف شد مگر ملک نکاح و مال مثل

او نمی تواند شد و لابد للمأمور به من صفة الحسن ضرورت است مر مأمور به را که مأمور به در ذات
خود حسن داشته باشد و بر طبق آن امر متعلق میشود و همچنین حال نهی که منهی عنه را قبح لازم
است چنانکه خواهد آمد ان شاء الله تعالی بدانکه حسن و قبح اطلاق کرده میشود بر موافقت غرض
دنیاوی و منافرت غرض دنیاوی پس آن چیز که غرض دنیاوی حاصل شود آن حسن است و از
چیزیکه غرض دنیاوی حاصل نیست آن قبیح است و این معنی اینجا مراد نیست و اطلاق کرده میشود
حسن و قبح بر بودن صفت کمال و صفت نقصان و این معنی مر بعضی را نیز شامل است چنانکه
گویند علم حسن است و جهل قبیح است و این معنی نیز مراد نیست و اطلاق میشود حسن در اطلاق اهل
شرع بر استحقاق ترتب ثواب مر فاعل آن فعل را و قبیح بر استحقاق ترتب عقاب مر فاعل
آن فعل را پس حسن و قبح باین معنی مر فعل را ثابت است در نفس الامر هم قبل ورود شرع
و شرع بر طبق آن حسن و قبح احکام مرتب ساخت پس آنکه حسن بود امر فرمود و آنکه
قبیح بود از آن نهی فرمود و اگر شرع وارد نشدی افعال میبودند بر همین حسن و قبح میبودندی که
در بعض استحقاق ثواب و در بعض استحقاق عقاب و شرع کشف آن کرده و نسبت
شرع سوی این افعال که نسبت طبیب است سوی ادویه چنانکه طبیب حال نفس الامری
ادویه بیان ساخت از نفع و ضرر نه آنکه نفع و ضرر پیدا کرد در ادویه همچنین شرع نفع
و ضرر افعال کشف کرد نه آنکه نفع و ضرر در افعال پیدا کرد این است مذهب اکثر حنفیه ما
تریدیه بقاطبة و درین موافقت کردند مر معتزله و من شایعهم و مخالفت کردند
درین اشعریه و گویند که حسن و قبح در افعال بجعل شرع است و افعال قبل ورود

شرع

شرع همه برابر بودند و در هیچ فعل نه استحقاق ترتب ثواب است و نه استحقاق ترتب عقاب
شارع بعضی افعال را مستحق ثواب گردانید و امر بآن فرمود و بعضی را مستحق عقاب گردانید و از آن
نهی کرد پس بامر شارع و نهی او افعال حسن و قبیح شدند و نیز باید دانست که این حسن
و قبح واقعی است لازم نیست که عقل سوی او مهتدی شود بلکه در اکثر عقل بآن مهتدی نیست
و اینها اوّلی بآن حسن و قبح منکشف شارع است و تعلق امر و نهی معلوم گردید که در فعل حسنی
و قبحی هست و این حسن و قبح واقعی را حسن و قبح عقلی میگویند بانی منفی است که بجعل شرع نیست
و در بعضی افعال عقل نیز ابتدائی یابد این حسن و قبح را و بعضی افعال لازم است و در بعضی
لازم نیست بلکه مفارق است و در حق بعضی اوامر و نواهی شارع مختلف میشوند تا زمانیکه
در آن حسنی بود مامور میسازد و در آن زمان که بنفس الامر قبیح شد نهی میگرداند و نهی میکنند
این است سر وقوع نسخ و از اینجا ظاهر شد که انبیا و رسل حافظ صحّت اخروی اند که منافع
و مضار صحّت اخروی به کشف میکنند و ما برای مطلب براهین بسیار اند و از آن اینجا مذکور
میشود یکی آنکه مصنف ذکر کرد بقول خود ضرورة ان الآمر حکیم ضروری است در مامور به صفت
حسن برای ضرورة آنکه آمر حکیم است و اگر در مامور به حسن نباشد حکمت آمر باطل میگردد
و همچنین در منهی عنه اگر صفت قبح نباشد حکمت باطل میگردد و ملازمت برای آنکه اگر حسن
و قبح در افعال به جعل شرع باشد پس همه افعال برابر باشد و بعضی را مامور به و حسن ساختن
و بعضی منهی عنه و قبیح ساختن همه افعال در عدم حسن و قبح منافی حکمت است که حکمت
عبارة است از وضع شی در موضع وی و چونکه در افعال اولویت نشد پس ترجیح یکی از فعل

موضع حسن و مامور به نیست و نه موضع قبیح و صلوح بودن نهی عنه پس باطل شد حکمت
و دلیل دیگر آن است که اگر حسن و قبح در افعال پیش از بعثت نباشد بعثت رسل را
نقمت کرده و حال آنکه بعثت رسل رحمت است بر عباد به آنکه ملاذ است الست که
افعال پیش از بعثت همه برابر بودند و عباد الله کمالی در سعت بودند هر چه میخواستند موافق
خواهش خود میکردند به هیچ وجه مانع مواخذه نبودند و مواخذه به هیچ وجه متوجه نبود
با رسال رسل در تنگی و ضیق افتادند که بعض افعال مواخذه متوجه شد خصوص در افعال که
بر آن مواخذه ابدی متوجه شد و اشخاص بسبب غلبه شهوات نفسانیه البته مخالفت
رسل از ایشان واقع شود و تکذیب نیز واقع میشود و بر آن عذاب سرمدی مرتب شود
این همه بسبب بعثت رسل پیدا شد و اگر بعثت رسل نمی‌بود توجه عذاب بر هیچ فعل نمیشد
بر ایشان پس بعثت رسل بر این تقدیر نقمه گردید و حال آنکه رحمت است و اما بر تقدیر
بودن حسن و قبح عقلا پس بعضی افعال شنیع بودند که بآن فاعل آن مستحق عذاب
شد و بعضی حسن بودند که فاعل مستحق ثواب پیش از ورود شرع و انسان
از غلبه شهوات تمیز حسن از قبیح نمیکرد پس الله رسل را برای هدایت فرستاد تا از
افعال شنیعه نهی کنند و بافعال حسنه امر کنند پس بعثت رسل رحمت عظیمه شد و نعمت
جسیمه شد فافهم و درین مسئله کلام طویل است و خصم نیز دلایل می‌آرد در مطولات
مذکور است با جواب و در شرح مسلم مسمی بفواتح الرحموت استقصاء آن کرده شد
وهو اما ان یکون حسنا بعینه وهو اما ان لا یقبل السقوط او یقبل او یکون ملحقا بهذا القسم لکنه

مشابه

۳۴ الا حسن بمعنی نحو غیره کالتصدیق والصلوة والزکوة این تقسیم است مر حسن عقلی را و تقسیم
حسن شرعی نیز می تواند شد و آن حسن حسنی است بجهت علی خود و ذات
خود باین وجه که واسطه در عروض نباشد بلکه ذات وی حسن باشد و نه واسطه
فی الثبوت باشد بلکه فعل خود مقتضی حسن را باشد بی مدخلیت غیر در علیت و این
حسن بعینه یا قابل نیست حسن او سقوط را بلکه این حسن لازم ماهیت اوست و یا قبول میکند
سقوط را بجهت آنکه این حسن اگر چه مقتضی ذات فعل است لیکن از مانع مقتضی ذات
زائل میشود و مراد از سقوط حسن آنست که غالب آید امری که باعث قبح بالعرض جدا شده
مورد نهی گردد و یا باشد آن حسن ملحق باین قسم که حسن بعینه است لیکن مشابه شده
است مر آنرا که حسن شده از جهت معنی که در غیر وی است و حاصل این تقسیم آنکه آن فعل
حسن حسنی است بذات خود بغیر واسطه در عروض مع معروض بالذات مر حسن را است
لیکن غیر او دخل در وی حسن نیست و این غیر شرط محض است در ثبوت این حسن پس اقسام حسن
لعینه سه اند یکی آنکه حسن باشد بلا واسطه فی العروض و بلا مدخلیت غیر و معهذا لازم و مقتضی النفس
فعل باشد تا احتمال سقوط مرتفع گردد و قسم دویم آنکه حسن باشد بلا واسطه در عروض و بلا
مدخلیت غیر لیکن لازم نباشد بلکه قابل سقوط باشد و قسم سوم آنکه فعل حسن باشد و حسن در
ذات وی باشد بلا واسطه فی العروض لیکن با مدخلیت غیر مثال قسم اول تصدیق بوحدانیت
الله و رسالت رسول وی و بما جاء به الرسول و این تصدیق حسن است بنفس و حسن وی زایل
نیست اصلا و در همه حال فرض است بر مکلف و مصنف لفظ تصدیق گفته و ایمان نگفته برای

براي انکه ايمان را دو رکن است يکي تصديق و يکي اقرار بلسان و اقرار بلسان اگرچه حسن عيني نيز زائل
نيست ليکن افتراض وي ساقط ميگردد چنانکه در اخرس پس مواخذه از ترک آن ساقط
ميشود و در اکراه کلمه کفر جاري کند بر لسان با قلب مطمئن بود بر تصديق مواخذه بر وي نيست و بلکه آن
معامله مباح کرده شد نه انکه حسن اقرار ساقط شد و اجراء کلمه کفر بر لسان قبيح نماند و مثاله
قسم دويم صلوة است که صلوة حسن لعينه است بلا مدخليت غير ليکن بسبب مانع حسن آن
ساقط ميشود و بجهت قبح منهي عنه ميگردد چنانکه نماز در اوقات مکروهه و مثال قسم سيوم
زکوة است که اين زکوة حسن لعينه است همچو صلوة در ذات خود ليکن حسن دران ثابت
است بسبب حاجت فقير که حاجت فقير را در ثبوت حسن در زکوة و فرضيت آن دخلي است
او لغيره وهو اما ان لا يتادي بنفس المامور به او يتادي او يکون حسنا لحسن في شرطه بعد
ما کان حسنا لمعني في نفسه او ملتحقا به کالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمکن بها العبد من اداء
ما لزمه و يا اينکه فعل مامور به حسن باشد بجهت غير که غير واسطه في العروض باشد باين طرق
که واسطه موصوف باشد بحسن بالذات و بحسن اين واسطه فعل حسن باشد و اين حسن لغير
يا باين وجه باشد که ادا نشود و يا دي نفس مامور به بلکه واسطه را بعد ادا علحده بايد و يا ادا
شود آن غير که واسطه است در عروض باداء مامور به که حسن است بوساطت اين غير
و اين قسم قسيم حسن لعينه است و اين حسن لغيره بر دو قسم است يکي حسن لغيره چنين غير باشد
که موجود گردد باداء وي حسن و يا اورا اداء علحده باشد و اين دو قسم حسن لعينه
قسم شدند يک قسم ديگر است که جامع جميع اقسام است که بيان کرد مصنف
بقوله

بقول خود که او یکون حسنا لشرطه یعنی حسن چنین باشد که حسن شود بجهت حسن در
شرط بودن وی بجهت معنی که ثابت است در نفس وی و یا ملحق بآن و مقصود که
با حسن در وی بجهت حسن در شرط حسن شود پس این حسن دیگر است که عارض است
در حسن لعینه ولغیره را واین قسم جامع است بر جمیع اقسام را مثال قسم دوم وضوء است
که حسن است بجهت صلوة که بحسن صلوة حسن است و اداء وی مغایر اداء صلوة است
بدانکه در وضوء دو حسن اند یکی حسن باین جهت است که طهارة است فی ذاتها حسن است
لیکن حسن آن ضعیف است که بدرجه وجوب نرسیده بلکه مندوب مانده واین حسن لعینه
است و دیگر حسن این است که در وقت صلوة واجب گردیده واین حسن حسن لغیره است
که بجهت صلوة است واین حسن مراد است اینجا و مثال قسم اول جهاد است که جهاد
حسنی بذاته و بنفس خود نیست که آن قتل و نهب است واین قتل و نهب حسن ندارد لیکن
مشتمل بر اعلاء کلمة الله است واین اعلاء حسن لعینه است و بحسن وی جهاد حسن شد
واین اعلاء اداء نمیشود باداء جهاد واین را اداء دیگر باید و مثال آورد شرط را قدرة
چنین قدرة که قادر شود بسبب وی عبد از اداء آنچیز که لازم شده است او را از
شرع و قدرة آن صفت است که بآن صحیح باشد فعل و ترک واین صفت حسنی
است پس بآن شروط نیز حسن میشود و حسن در صفت قدرة بمعنی استحقاق ثواب
نمی تواند شد و نیست حسن در صفت قدرة مگر بمعنی آنکه صفت کمال است پس حاصل
آن میگردد که بجهت بودن قدرة صفت کمالیه این امور مذکوره نیز صفت کمالیه

شدند و این محذوری نیست با آنکه در بودن افعال صفت کمالیه و در اینجا کلام نیست بلکه
بودن تصدیق و صلوة و امثال آن صفت کمالیه نفس انسانی است و در بیان قدرة را دخلی معلوم
نمیشود و تحقیق آنست که قدرت نعمت است و صرف قدرة در مرضیات رب واجب است
و حسنی و حسن و از آن جهت قدرة است و قدرة را در آن دخل است که این صرف شکری است
بمقابله نعمت قدره و از نعمت شکر واجب میشود عقلا و صرف قدرة در مرضیات
رب متحقق است در عبادات که حسن بعینه اند و ملحق بآن اند پس باین وجه حسن
دیگر عبادات پیدا شد این وجه وجیه است لکن در انطباق کلام است اما باکی نیست
که مشایخ تسامحات در عبارات بسیار میکنند والله اعلم بحقیقة الحال بدانکه
قدرة شرط تکلیف است و تکلیف غیر مقدور جایز نیست اصلا و دال بر این قول
الله تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها تکلیف نمیدهد الله تعالی نفسی را مگر بقدر وسع
آن نفس این دلیل شرعی عام است و مقطوع بر مطلوب و نیز و ما را دلیل عقلی نیز
است که حکم باستحالت تکلیف غیر مقدور میکند زیرا که غیر مقدور بر دو گونه است
یکی محال بالذات که تعلق قدرة بدان محال است چون جمع نقیضین و خلق جوهر از قدرة
عبد و دیگر محال که در عادة از شخص صادر شدن نمیتواند چنانکه نقل اجزاء جبل
بالکلیه دلیل بر استحالت تکلیف بقسم اول آنست که تکلیف بشی نیست مگر
طلب ایقاع آن شی و لازم است آنرا از تصور آن شی واقعا و تصور وقوع
محال با علم باستحالت آن محال است پس توجه طلب بایقاع آن محال است و تصور

محال

محال اگرچه بوجه ممکن است اگر این تصور ممکن نمی بود حکم باستحالت آن نمی شد لیکن
تصور محال اگرچه بالوجه باشد اما اضافت وقوع بوی محال است پس تکلیف که
طلب ایقاع محال است نیز محال باشد و دلیل استحالت تکلیف قسم دویم که
محال عادی است شیخ ذکر کرده که دلالت بر استحالت تکلیف بمحال مطلقا
بهر دو قسم دارد و آن دلیل آنست که تکلیف عبارت است از طلب با خواهش از
مکلف بانکه او واقع ۷ و چون خدا میداند که وی واقع نیست بایقاع با علم آمر بآن پس این طلب ۷ کند
از وی سفه و عبث است و سفه و عبث بر الله تعالی محال است پس تکلیف بغیر
مقدور بهر دو وجه از الله تعالی محال است این که گفته شد در امر است واما در نهی
پس تکلیف است بکف از آن واعدام آن و کف واعدام از مکلف نمیتواند شد
مگر از آنکه قادر باشد بانیان آن پس محال است کف از غیر مقدور که صلاحیت صدور
آن از مکلف محال است پس طلب ایقاع این کف با علم استحالت آن محال است
و نیز طلب این کف سفه و عبث است و سفه و عبث محال است بر الله تعالی پس ثابت شد
که تکلیف بغیر مقدور بهر دو وجه خواه بامر باشد خواه بنهی از آن محال است
و مخالف در آن نیست مگر بعض اشعریه که قایل بجواز تکلیف بمحال اند و بعضی
از اینها بوقوع قایل شده اند و شبهات ایشان با جوابات آنها مذکور اند در مطولات
و چون کلام ما رسید باین اطناب متوجه شویم الآن سوی شرح ما فی الکتاب
وَهِیَ نوعانِ مطلقٌ وهو اَدْنی ما یتمکّنُ به المأمورُ من اداءِ ما لَزِمَهُ و این قدرة قسم

است پس قدرة مطلقه است و این پس آن چیز است که قادر و متمکن شود بآن ماموربه
از اداء و آن چیزی که لازم و واجب شد و این را قدرة ممکنه نامند و این قدرة در تعریف
قدرة ممکنه کفایت نمیکنند زیراکه زاد و راحله در حج از قدرة ممکنه میشمرند و حج بدون
راحله ممکن است بلکه واقع است و بدون راحله ادنی ما یتمکن به متحقق است پس لابد که
درین قید زاید باید داد و باید گفت که ادنی ما یتمکن به بوجهیکه خالی از مشقت باشد
و حج بدون راحله اگرچه ممکن و واقع است لیکن با مشقت است و هو شرط فی اداء کل امر
و این ادنی ما یتمکن به شرط است که در اداء هر ماموربه بدون این قدرة تعلق امر نتواند
شد و ماموربه واجب نمیتواند شد و در قول وی و هو شرط فی اداء کل امر اشارة
است بآنکه قدرة ممکنه شرط نیست در قضا و مشایخ بآن تصریح کرده‌اند و میگویند که
سبب وجوب قضا همان سبب وجوب اداء است پس وجوب قضاء همان وجوب
سابق است و وجوب جدید نیست پس قدرة متجدده شرط نیست و همون قدرة که
بود کافی است و نیز میگویند که اگر قدرة متجدده شرط باشد برای بقاء وجوب
سابق پس در نفس امر قدرة مفقود است پس وجوب قضا ساقط شود و اثم
مرتفع شود زیراکه اورا تاخیر جائز بود که قضاء واجب عمری است و درین تاخیر آثم
نیست و بعد آن وجوب ساقط شد پس صحیح تا ثیم نیست کند افالوا و بر اول وارد
میشود که مسلم است که این وجوب قضا همان وجوب است که در اداء بود لیکن ازین
لازم نمی‌آید که قدرة متجدده شرط نباشد بلکه لهذا بتفریغ ذمه باداء بود و چون

و چون فوت شد امر بتفریغ ذمه بقضا و متعلق است و تعلق امر بغیر مقدور جایز نیست عقلاً و سمعاً
پس قدرة در تفریغ ذمه بقضا شرط است و بر ثانی وارد می‌شود که قضا اگر چه واجب عمری
است تاخیر فعل آن جایز نیست مگر بوجهی که در تمام عمر فوت نشود پس تاخیری که جایز است
تا آخر زمان قدرة است و در این وقت قضا واجب مضیق می‌گردد و تاخیر در این وقت
جایز نیست و چون از نیز فوت تاخیر کرد پس فعل غیر جایز کرد و اثم لازم آمد و خلاصه آنکه اینجا
اثم برای آنست که واجب بود بر مامور که در زمان قدرة قضا را مودی کند دیگر و همین حکم
است در واجبات عمریه قضا باشد یا غیر قضا و حق متبع نزد این فقیر در این مقام آنست
که شبهه‌ای نیست در اینکه چون امر باداء واجب متعلق شد ذمه مشتغل بان واجب شد و واجب
بر ذمه ثابت شد و تفریغ ذمه بفعل اداء او لازم گردید و چون اداء او فوت شد و واجب
بر ذمه ماند پس اگر اداء را مثلی هست و تفریغ ذمه بمثل واجب گردید اینست وجوب
قضا و برای این تفریغ البته قدرة باید و چون در زمان قدرة اداء نکرد آن واجب بر ذمه
ماند پس تفریغ باداء مثل غیر معقول واجب گردید مر آنرا اگر مثل غیر معقول باشد و این
تفریغ نیز مقدور است و چون این هم نکرد واجب بر ذمه ماند و ذمه مشتغل بآن ماند پس اثم
لازم آمد و این بقاء واجب بر ذمه ارباب تکلیف نیست تا قدرة بران شرط باشد و این
چون شیخ فانی است که بر ذمه وی صوم ثابت است با عدم قدرة بر اداء آن و اما تفریغ بفعل
مثل معقول و یا مثل غیر معقول پس امر بآن متعلق است و قدرة برای تفریغ را شرط است
اما نفس بقاء واجب بر ذمه قدرة شرط نیست که این تکلیف نیست و اینکه گفته شد در تعلیق

این فقیر محتاج بشد و چون در کتب اشاره یافت جزم بآن کرده شد که در کشف مذکور است
که قضاء صلوة را که واجب است بر ذمه اگر مؤخر ساخت تا نفل که قدرة فعل آن در آن نفس
ساقط است قضاء آن درینوقت واجب نه برای آنکه این قضاء را موادی سازد بلکه برای
آنکه خلف آنرا که ایصاء بفدیه است ادا سازد و چون این خلف را هم ادا کرد این قضا بر
ذمه وی باقی ماند تا اثم بروی مرتب شود اینست تحقیق درین مقام والله اعلم بحقیقة الحال
وان شرط توهمه لا حقیقته حتی اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر او طهرت الحائض فی آخر الوقت
لزمه القضاء لتوهم الامتداد فی آخر الوقت بوقف الشمس و شرط مرا مراد توهم تمکن اداست
نه حقیقت و چون تمکن متوهم شد ادا واجب گردید برای ترتب قضا و نه برای فعل ادا تا
آنکه وقتیکه بالغ شود صبی و یا اسلام آورد کافر و یا طاهر شود حائض در آخر وقت صلوة
بروی لازم و واجب شود و مراد از آخر وقت آن قدر وقت است که در آن تحریمه ممکن
باشد و فایده این وجوب نیست تا که قضا بروی مرتب شود و این وجوب سبب آنست که
قدرة متوهمه متحقق است زیرا که متوهم است امتداد بر آخر وقت بسبب وقوف شمس و این
وقوف شمس ممکن است چنانکه واقع شده بود بار یوشع علیه السلام وقتیکه بقتال جباران
مشغول بود در روز جمعه و شمس قریب غروب رسید شمس را واقف کرده قتال کرد
برای حذر آنکه شب سبت داخل شود چون از فردی از افراد نوع واقع شد ممکن است
که از فرد دیگر واقع شود و ممکن است که ولی از اولیاء الله وقف شمس درینحال بکند
پس این قدرة متوهمه متحقق گشت پس ادا واجب شد و قضا بر آن مرتب شد کذا

قالوا

قادر او بوده و وارد است بود و ظاهر که ایجاب ادا درین زمان تکلیف بغیر مقدور است
و تکلیف بغیر مقدور نیست جائز عقلا و نیست جائز شرعا و تکلیف ادای صلوة
درین حال اشد است در استحاله از تکلیف نقل جبل و آنچه میگویند که ایجاب صلوة
برای این نیست که صلوة مودی گردد در وقت بلکه برای اینکه قضا بروی مرتب
گردد و این قضا در غیر مقدور نیست ساقط است زیرا که قضا خلف است مر ادا را و چون
ایجاب ادا بجهت عدم مقدور به صحیح نشد پس ایجاب قضا نیز مرتب نتواند شد و شاید
که برای همین شیخ ابن الهمام گفته که قول بالقدرة متوهمه و ایجاب ادا بالقدرة متوهمه محل
است و خود دو وجه اینجا آورده یکی آنکه چون وقت قدر تحریمه باقی است پس تحریمه
واجب گشت پس برای صیانت این تحریمه تمام صلوة واجب گردید اگرچه در خارج
وقت باشد چنانکه اتمام نفل واجب میگردد برای صیانت تحریمه و چون باین وجه
ادا نکرد قضا لازم آید و تمامیت این تقریر در وقت فجر مشکل است و وجه
دیگر چون ادراک وقت تحریمه کرد پس سبب وجوب را ادراک کرد و صلوة واجب گشت
بر ذمه وی بنفس وجوب و این اشتغال ذمه ارباب تکلیف نیست پس قضا بران
مرتب شد و برین تقدیر تکلیف بغیر مقدور لازم نیامد و این فقیر را برین هر دو تقریر
کلام است اما بر اول پس برای آنکه از شارع تکلیف ادای تحریمه نیست و نیست
از شارع مگر ایجاب صلوة و تحریمه واجب نیست مگر در ضمن ایجاب صلوة و چون صلوة
غیر مقدور است پس امر بان متعلق نیست پس تحریمه بچه دلیل واجب گردد و اما بر وجه دوم

پس برای آنکه سببیة وقت مر صلوة را آن جز است که اداء در آن ممکن و مقدور باشد
و اینجا صلوة غیر مقدور است پس ایجاب آن نمی تواند شد پس سببیت وقت نیز نمی تواند
شد و ظاهر مذهب امام زفر است که اهلیة در صورت مذکور اگر حادث شده در وقتیکه اداء
را وسعت است اداء واجب گردد و اگر فوت شد قضا واجب آید و اگر وقت را
وسعت نیست نه اداء واجب نه قضا و سبب آن وقت است که سبب را وسعت کند
فافهم والله اعلم باحکامه و کامل و هو القدرة المیسرة للاداء و دوام هذه القدرة
شرط لدوام الواجب نوع دویم از قدرة نوع کامل است و این نوع قدرت است
آسان کننده مر اداء واجب را یعنی واجب ثابت را قدرة اداء شود بآسانی و این قدرة
شرط است مر وجوب بعض واجبات را و دوام این قدرة شرط است مر دوام
این واجب را که وجوب آن منوط است بان قدرة میسره و اگر این قدرة منتفی گردد
قبل اداء این واجب واجب نماند و از ذمه ساقط گردد حتی یبطل الزکوة والعشر
والخراج بهلاک المال این تفریع است بر قول وی دوام این قدرة شرط است مر
دوام واجب را یعنی تا اینکه باطل میشود وجوب زکوة و وجوب عشر و خراج بهلاک حاصل خارج
از زمین نه باستهلاک و تفصیل این آنست که زکوة واجب است در نصاب بعد حولان
حول یکبار و این یک یسر است و شیء قلیل است از کثیر و این یسر دیگر است و واجب
است در مال نامی و این یسر دیگر است و جید از مال واجب نیست بلکه وسط و این
یسر دیگر است پس معلوم شد که مقصود از اداء از زکوة با تیسیر است پس اگر واجب

۳۹

باشد بعد هلاک نصاب بدون صنع مکلف پس منقلب بمکلف پس منقلب کرد بعد و این

بخلاف استهلاک است که از استهلاک واجب ساقط نمیگردد که استهلاک بصنع مکلف است

پس مقصر است در عدم ادای کذا قاله وصدر الشریعت بر این ایراد کرده بدینوجه که از

اعتبار پس بوجوه مذکوره اعتبار پس سقوط زکوة بهلاک نصاب بعد حولان حول مثبوت اند

شد و فتح این باب موجب است مر عدم اداء زکوة را زیرا که تاخیر در اداء او جائز است

تا آخر عمر و در این مدة هلاک نصاب غیر نادر است و بعد هلاک وجوب آن ساقط شد

پس این پس مفضی شد سوی عدم اداء با عدم اثم فتامل فیه بخلاف الاولی

حتی لا یسقط الحج وصدقة الفطر بهلاک المال و این حکم قدرة میسره بخلاف حکم

قدرة اولی است که قدرة ممکنه است تا اینکه ساقط نمیشود وجوب حج و وجوب صدقه

فطر با تمکن در اداء آن بسبب هلاک مال و این برای اینست که بقاء قدرة ممکنه

شرط نیست مر بقاء وجوب واجب مشروط بها را او تو سابق و البتنی که قدرة ممکنه

عبارة است از ادنی قدرة که بآن متمکن میشود بر اداء واجب بلا مشقت و از هلاک

مال که بآن قادر بود بر زاد و راحله تمکن اداء حج بلا مشقت باقی نماند و همچنین تمکن

اداء صدقه فطر بعد هلاک نصاب باقی نماند لیکن با آن حج و صدقه فطر برد و مقدور

اند اگرچه با مشقت باشد پس تکلیف بغیر مقدور لازم نیامد فافهم و هل یثبت صفة

الجواز للمأمور به اذا اتی به ای آیا ثابت میشود صفت جواز مر مأمور به را وقتیکه

بیاید مکلف بآن مأمور به و نیست مراد از جواز موافقت امر بلکه مراد سقوط قضا

در ... [illegible] ... ساقط نمیشود از ذمه ... [illegible] ... اداء نکرد ... [illegible]

... [illegible] ... اعتبار پس ... [illegible] ... شده

است که بر ذمه مکلف هیچ چیز نماند و ثبوت جواز بمعنی موافقه امر متفق علیه است و بمعنی
سقوط قضا مختلف فیه است قال بعض المتکلمین لا گویند بعض متکلمان ثابت نمیشود جواز
بنفس اتیان مامور به بلکه محتمل است که امر باز طلب کند قضا را پس مر ثبوت جواز را دلیل
آخر باید والصحیح عند الفقهاء انه یثبت به صفة الجواز وانتفاء الکراهة و صحیح نزد فقها
آنست که صفت جواز ثابت است باتیان مامور به واحتمال مطالبه قضا دیگر بعد
اتیان بمامور به کما امر و همین است قول صحیح و جهش آنست که امر بامر طلب کرده بود اداء مامور
به بوجهی که امر کرده و چون مکلف آتی بمامور به شد چنانکه آمر امر کرده بود پس امتثال امر
حاصل شد و بر ذمه مکلف چیزی نماند که طلب کرده شود پس قضا چه چیز مطلوب شود
و این جواز را صحت نامند و میگویند که صحت امر عقلی است که بعد اتیان مامور به عقلا معلوم
میشود که این مامور به موافق امر است پس خلاص شد ذمه و صحت حاصل شد و در قول
وفی وانتفاء الکراهة اشاره است باینکه اگر کراهت میبود اعادهٔ آن واجب بود
و جواز که مفروض است اتیان مامور به بوجهی که امر کرده شده پس کراهت منتفی شد
و مراد از کراهت کراهت تحریمی است که موجب اعاده همین کراهت است واذا عدم صفة
الوجوب لا یبقی صفة الجواز عندنا خلافا للشافعی رحمه الله و وقتیکه معدوم شود صفت
وجوب باین وجه که امر منسوخ گردد صفت جواز باقی نمیماند که ثابت بود در ضمن وجوب
خلاف مر امام شافعی راست رحمه الله تعالی تحریر این مسئله آنست که وجوب عبارت است از لزوم
فعل بوجهیکه آتی بآن مستحق ثواب میشود و تارک آن مستحق عقاب و این متضمن

جواز

نمی‌گفت بعضی از متکلمین [illegible] جواز [illegible]

جواز فعل است که از فعل اثم لازم نمی آید پس امر را دلالت است برین جواز بتضمن و در بعضی مختلف
شده اند که آن وجوب که ثابت بامر بود چون منسوخ شود آیا ثبوت جواز بآن امر باقی میماند
یا نه جمهور شافعیه برآنند که جواز ثابت بامر باقی میماند بزعم آنکه امر موجب دو حکم است یکی
جواز دیگر وجوب و بورود ناسخ وجوب مرتفع شد و ازین ارتفاع ارتفاع جواز لازم نمی آید غایت
ثانی جواز در ضمن وجوب متحقق بود الحال در ضمن اباحت و کلام در آنجاست
که حکم ناسخ تحریم نباشد و اگر تحریم باشد پس وجوب و جواز هر دو مرتفع میشوند بلا خلاف
و نزد ما معشر حنفیه جواز باقی نمی ماند بآن امر و اگر جواز ثابت شود پس بدلیل آخر و یا اباحت
و یا ناسخ اگر دال بر اباحت باشد و موافق شده درین مارا امام ابوحامد غزالی رضوان
الله از شافعیه و حق مذهب ما است برای آنکه افاده امر مر جواز را نبود مگر جوازی
را که متحقق در ضمن وجوب بود نه آن جواز را که متحقق در اباحت و ندب است و چون ناسخ
وجوب آمد و وجوب را مرفوع ساخت پس جواز که متحقق در وجوب بود مرفوع گشت
و حکم امر که بود باقی نماند و نیست ممکن بقاء جواز مگر بوجهی که متحقق در اباحت و یا ندب
باشد و این حکم شرعی دیگر است که امر را بر آن دلالت نبود پس برای این حکم
دلیل زاید باید که موجب این جواز باشد اگر یافته نشود پس مرجع اصل است اگر اصل
در آن اباحت است اباحت اصلیه لازم آید و اگر تحریم است حرمت لازم آید و همچنین
اگر دلیل آخر دال بر تحریم باشد نیز حرمت لازم آید پس ثابت شد که جواز از بعد امر منسوخ
ثابت نمیتواند شد فافهم والامر نوعان مطلق عن الوقت کالزکوة و صدقة الفطر

و امر دو نوع است یکی نوع امر مطلق است از وقت که در وی طلب فعل است در وقت
غیر معین و مصنف دو مثال آورده یکی زکوة که وجوب آن بعد حولان حول است و ادای آن را
وقت معین نیست و این ظاهر است مثال دوم صدقه فطر است که وجوب آن بسبب راس است
و ابتدای آن از فطر است لیکن موقوف نیست بیوم فطر که ادای آن قبل یوم فطر صحیح است
که در صحیح بخاری مذکور است که عبد الله ابن عمر رضی الله عنه ادا میکرد صدقه فطر را قبل
دخول یوم فطر و اگر واجب موقت بودی ادای آن قبل وقت جایز نبودی و هو علی
التراخی خلافا للکرخی لئلا یعود علی موضوعه بالنقض و این امر مبنی است بر جواز تراخی
یعنی برای فور نیست بلکه در ادای آن تراخی صحیح است در این حکم خلاف است مر امام کرخی
را که او قایل بفور است بر سبیل وجوب و بعضی شافعیه موافق اند کرخی را و این نفی فور
برای آنست که تا آنکه عاید نگردد این امر بر موضوع خود بنقض یعنی اگر برای فور باشد
پس موضوع وی منتقض و باطل گردد و تفصیل آنست که امر بهیئته خود برای طلب
ایقاع مصدر وی در مستقبل است و خصوص وقت از خصوص ماده است و چون وقت
غیر مقدر است پس طلب ایقاع فعل مطلق است و در هر جزو از اجزاء مستقبل که واقع
کند ممتثل شود و اگر برای فور باشد پس مقید گردد بوقت و امر مطلق مطلق نماند
بلکه مقید بوقت گردد و نیز امر صالح است مر تقیید را بوقت پس مدلول امر مطلق است
از فور و اگر فور مدلول مطلق امر بودی تقیید بوقت صحیح نبودی فافهم و مقید به
نوع دیگر امری است که مقید باشد بوقت و حکم امر مقید بوقت آنست که وقت

شرط

شرط اداء اوست و تقدیم اداء او بر وقت صحیح نیست و بتاخیر از وقت قضا او گردد

و مصنف این نوع را سه قسم کرده چنانکه گفت و هو اما ان یکون الوقت ظرفا للمؤدی

و شرطا للاداء و سببا للوجوب و این واجب مقید بوقت یا اینکه باشد وقت ظرف

ادی را که واجب است و باشد شرط مراداء او را و سبب وجوب او را و مراد از ظرف آن

وقت است که فی فضل باشد بر واجب و منطبق بران نباشد بوجهیکه وسعت کند آن

واجب را و امثال واجب را و بودن وقت شرط اداء او مختص باین قسم نیست بلکه جاری

است در هر واجب موقت چنانکه دانستی و این واجب را موسع نامند کوقت الصلوة فانه

وقت صلوة که این ظرف است مر صلوة واجبه را که این صلوة را وسعت میکند و فاضل میماند

بوجهیکه غیر صلوة واجبه از صلواة دیگر اداء می تواند شد و شرط است مر اداء این صلوة

را که اگر این صلوة فوت شود در ین وقت اداء او فوت شود و مودی در وقت

دیگر قضا او باشد نه اداء او و وقت سبب صلوة واجبه است بدانکه صلوة واجبه در وقت

او موسع است در هر جزء از وقت اگر اداء کند ممتثل است و نیست اول وقت متعین

برای اداء او تا اینکه آتی در غیر اول قاضی گردد چنانکه بعض از فقهاء قائل اند بان و نیست

آخر وقت متعین برای اداء او تا اینکه مودی در قبل آخر نفل باشد چنانکه بعض حنفیه

می گویند و میگویند که این مودی اگرچه نفل است لیکن فرض بان ساقط میشود

از ذمه و این هر دو قول خطاء اند زیرا که آمر وسعت کرده و تمام اجزاء وقت را وقت

مقرر کرده و مکلف را مخیر ساخته بنص قاطع و تعیین اول و آخر تضییق است و مبطل

توسع است ونیت واجب در اجزاء وقت مکر نفس صلوة که امر وارد شده است بآن نه احد الامرین
فعل وعزم آن چنانکه مذهب قاضی ابو بکر باقلانی است ومیکوید که فعل صلوة واجب در اول وقت
واجب است عینا اکر تاخیر کرد از اول وقت پس عزم او واجب است خلف صلوة واکر اخلال
کند هر دو را آثم کردد واین قول نیز خطا است زیرا که ایجاب این عزم زیاده بر امر آمر
است واین زیادة برای باطل است ونیز بروی لازم می آید تاخیر فعل با بنیان بعزم منی
که سقوط صلوة کردد که امر موجب نیست مکر یک صلوة را وچون خلف مودی شد پس امتثال
این امر واقع شد بعد از آن نزایجاب صلوة را امر آخر باید واین خلاف اجماع است وقاضی
نیز قایل است که بعد آن عزم که بدل است آخر وقت متعین میشود برای صلوة وقاضی
میکوید که اکر هر دو را فوت کند نه صلوة را ادا کند ونه عزم کند آثم کردد واین التزام
ما لا یلزم است که در اکثر نه صلوة میکذارد ونه عزم میکند بلکه صلوة بخیال نمی آید وعزم
صلوة را تصور ضروری است وقاضی اکر از عزم عدم اراده ترک مراد داشت پس عدم اراده وجوب
ترک از احکام ایمان است بر هر مومن واجب است که اراده ترک نکند خواه وقت
صلوة داخل شود یا نه پس این عدم اراده ترک خلف صلوة نمی تواند شد وچون
این دانستی پس بدانکه چون مقرر شد که وجوب صلوة وجوب موسع است پس
باید دید که سبب وجوب صلوة چیست پس شافعیه میکویند که سبب جزو اول است
عینا وبآن وجوب موسع بر ذمه مکلف پیدا میکردد وحنفیه این قول را باطل
میکنند بدین وجه که اکر حایضه طاهره کردد در وسط وقت صلوة بروی واجب
میشود

[illegible] ۸۲

میشود باجماع قاطع با وجود آنکه اول وقت صالح نیست مر سببیه را در حق حائضی
و اگر بگفتند که سبب جزو اول است بطریق توسع چنانکه واجب موسع است بطریق انتقال
سببیه باین وجه که جزو اول سبب است و اگر اداء مقارن بآن باشد پس جزو ثانی است
و هکذا تا اینکه جزو اخیر متعین شود و اگر در جزو اخیر اداء نشد پس سبب جمله وقت است چنانکه
بیان کرد بقول خود وهو اما ان یضاف الی الجزو الاول او الی ما یلی ابتداء الشروع
او الی الجزو الناقص عند ضیق الوقت او الی جملة الوقت و این واجب که وقت ظرف
اوست و سبب آن یا مضاف است وجوب آن بسوی جزو اول از اجزاء وقت و یا بسوی جزئیکه
متصل است با ابتداء شروع بان و یا بسوی جزو ناقص نزدیک تنگی وقت و یا بسوی جمله وقت
یعنی وجوب این واجب مضاف است باول جزو پس اگر مودی شد ملاصق این وقت پس سببیه
بروی مستقر شد اگر مودی نشد پس سبب جزو ثانی است اگر مودی شد واجب متصل
این جزو سببیه بروی مستقر شد و اگر مودی نشد پس سبب جزو سیوم است و همچنین و اگر
مودی نشد پس سبب جزو سیوم است و همچنین و اگر مودی نشد و وقت بعینی رسید پس
جزو اخیر است و آن جزو ناقص است و بر مذهب زفر سبب آن جزو است که ملاقی ما الاداء
است و اگر اصلا مودی نشد و قضا بروی لازم آمد پس سبب جمله وقت است و
این قول با انتقال سببیه است و در ین شغب و کلام بسیار است مذکور از آن مستوفی شده
در شرح مسلم و آنچه که در رای این فقیر مستقر است اینست که سبب در حقیقت قدر
مشترک است میان اجزاء زیرا که هر جزو صالح است مر سببیه را و این ظاهر میشود از آنکه

اهلیات مکلفین فرض کرده شود از اول اجزاء وقت تا آخر اجزاء وقت چنانکه یک
حائضه طاهره شد در اول و دیگری طاهره شد بملاصق اول و دیگری بملاصق این ملاصق
همچنین تا آخر پس صلوة بر همه واجب میشود و سبب در حق هر یک جزوی است که مغایر جزو
دیگر است پس در همه اجزاء وقت صلوة سببیه است پس سبب قدر مشترک است و آن قدر
مشترک موجود است در جزو اول و دیگر جزو موجود نیست پس سبب جزو اول را
گفته شد بسبب اشتمال او بر قدر مشترک و چون این جزو معدوم شد و جزو آخر
ملاصق او پیدا شد این جزو سبب است لیکن بجهت اشتمال وی بر قدر مشترک
و شبه سببیه سوی او اولی است برای آنکه موجود است و همچنین تا آخر اجزاء و چون
در تمام وقت موجود نشد پس جمله وقت سبب است بجهت اشتمال بر قدر مشترک
از برای آنکه همه اجزاء وی شریک اند در معدومیت و هیچ یکی را اولویت نیست پس لازم
جمله سبب گردید این چنین باید فهمید و لهذا لا یتادی عصر امس فی الوقت الناقص بخلاف
عصر یومه برای آنکه جمله وقت سبب است بعد خروج وقت ادا نمیشود عصر گذشته یعنی
قضاء در وقت ناقص بخلاف عصر آن روز یعنی در وقت ناقص و مراد از وقت
ناقص آن وقت است که صلوة منهی است در آن وقت و تفصیل این مسئله آن است
که قضاء صلوة صحیح نیست در وقت منهی و اگر کرده شد ادا و عصر در وقت
منهی صحیح است بیانش آنست که سبب وجوب قضاء جمله وقت است و آن کامل است
پس مسبب که صلوة است نیز کامل است پس بر ذمه واجب است فعل قضاء

بر وجه

بر وجه کمال و فعل صلوة در وقت ناقص ناقص است باداء ناقص صحیح نمیشود واما
اداء عصر در وقت ناقص پس وقت ناقص آخر وقت عصر است واینوقت سبب
مراد اداء عصر را زیراکه در وقت تعینی آخر وقت سبب است وچون سبب ناقص شد
پس سبب نیز ناقص واجب میشود وچون فعل واجب شود بالنقصان پس ادا بالنقصان
صحیح است کذا فی لوابرنی وارد میشود که اگر حائضه طاهره گردد در وقت آخر واتفاق
فعل اداء نافتاد پس باید که قضاء این عصر در وقت ناقص صحیح باشد زیراکه
سببیت جمله نمیتواند شد که البته وجوب پیدا شد در وقت ناقص و برای دفع این ایراد
امام فخر الاسلام رحمه الله التزام صحت قضاء عصر وی در وقت ناقص کرده وگفته که درین
صورت از ائمه متقدمین روایت یافته نشده پس بنابر التزام صحت میرسید بعد دلالت
دلیل و امام شمس الائمه حکم بفساد کرده وگفته که در وقت نقصان نیست ونسبت نقصان
مگر در اداء صلوة در انوقت پس فعل قضاء در انوقت صحیح نمیتواند شد که وجوب بر سبیل
کمال است وتحمل نقصان با امکان کمال خلاف معقول است اما در اداء پس تحمل نقصان
کرده شود برای شرافت اداء که تاخیر صلوة از وقت کبیره است برای خروج ازین کبیره
اینقدر نقصان متحمل کرده شود ومختار این فحول است وممکن است بناء این قول برانچه که
گفته شد که سبب قید مشترک است فتامل ومن حکمه اشتراط نیته التعیین ولا یسقط
بضیق الوقت ولا تتعین بالتعیین الا بالاداء کالحانث وبعض حکم این قسم که وقت
ظرف اداء باشد وسبب وجوب وی باشد شروط شدن نیت تعیین است واز

نیة مطلق ادا نمی تواند شد زیراکه وقت وسعت میکند این واجب را و غیر آنرا پس
نیة تعیین باید و ساقط نمیشود این اشتراط بسبب تنگی وقت که وسعت غیر واجب را نمیکند
زیراکه اینوقت صالح مر غیر واجب را است پس نیت تعیین باید و اگر کسی ادا کند نفل را
این نفل صحیح است اگرچه گنه کار شود بترک واجب وقت و متعین نشود این واجب وقت
بتعیین و اگر تعیین کنند که ادای واجب درین جزء از وقت خواهم کرد آن وقت متعین نشود
بلکه او مختار است در هر جزء که خواهد ادا کند و این تعیین بغیر حکم شرع اعتبار ندارد مگر باداء
متعین شود و این ظاهر است که در هر جزء که ادا کند آن جزء متعین شد برای آن و این
مثل حانث است که کفاره بروی لازم است که احد امور ثلثه تحریر رقبه و اطعام ده
مسکین و کسوه ده مسکین و حانث مختار است هرچه ازین سه خواهد ادا کند و واحد ازین
سه متعین نشود بتعیین او مگر باداء او و یکون معیارا له و سببا لوجوبه کشهر رمضان فیصح
غیره منفیا و لا یشترط فیه نیة التعیین فیصاب بمطلق الاسم و مع الخطاء فی الوصف
این بیان قسم دوم است و معطوف است بر اما ان یکون الوقت ظرفا و یا اینکه وقت
باشد معیار که مطلق باشد بر واجب و فاضل از واجب نماند و غیر او وسعت نکند
و سبب بجای وجوب آن واجب باشد چنانکه شهر رمضان که ایام آن معیار صیام
فرض است که فاضل از صیام فرض نمیتواند و سبب وجوب صیام فرض است پس
نشود غیر واجب درین معیار ممتنع و نیت شرط در ادای واجب نیت تعیین زیراکه
غیر وی منفی است و واجب متعین است در رسیده شود بمطلق اسم چنانکه نیت

کند

کند که صوم میکذارم درین یوم ازان صوم فرض ادا شود زیرا که صوم فرض متعین است
درین یوم ورسیده شود سوی واجب باخطاء در وصف چنانکه نیت کند که صوم نفل درین
یوم ادا میکنم ویا واجب آخر وبر هر تقدیر این وصف منوی باطل میشود وصوم فرض موجود
میشود بجهت آنکه غیر آن منتفع است درین یوم اینست کلمات قوم ومخالف اند درین
امام شافعی وغیروی از ائمه ومیفرمایند که اگر نیت مطلق صوم کند یا صوم نفل یا غیر آن این
منوی باطل میشود وصوم فرض رمضان نیز ادا نمیشود وتشیید کرد قول امام شافعی را
شیخ ابن همام در تحریر الاصول که مقتضی معیار تحقیق آنست که منوی صحیح نشود که ایام
شهر محل غیر فرض رمضان نیست ونیت مقتضی معیاریه آنکه غیر منوی صحیح کردد ودر صورت
مفروضه صوم فرض رمضان منوی نیست که او نداء میکند که این خصوص شهر رمضان ادا
نکردم ونیت اعمال بکر نیته والحه تقریر یافته نزد این فقیر درین مقام آنست که شک
نیست که هر یوم از ایام صالح نیست مگر یک صوم را وچون الله تعالی در ایام شهر رمضان
صیام فرض ساخت پس آن صوم که یوم صالح آن بود فرض کردید پس صوم غیر رمضان
منتفع شد بلکه محال کردید که سوای یکصوم در یوم واحد محال است وآن صوم فرض است
پس مطلق از قید فرضیت ونفلیت چونکه مضاف شد بسوی این یوم بدو نیته پس صوم
درین یوم منوی کردید واین مساوی است مر صوم فرض را پس نیت صوم درین یوم
در قوة نیته صوم فرض است پس بنیت مطلق صوم درین یوم صوم فرض رمضان
متادی میشود واما در صورة نیته صوم نفل درین یوم یا واجب آخر پس درین نیت صوم

مضاف است سوی یوم بالاتفاق بودن آن نفل یا واجب آخر وصوم مضاف بمنزله صوم
فرض است که فرضیت صوم سابق صوم مضاف است بالتوصیف او بعینه فرضیت پس نیت
این صوم بمنزله نیت صوم فرض رمضان است با بودن نفل و یا واجب آخر پس این
توصیف باطل میشود و نیت صوم درین یوم که سابق صوم فرض است باقی ماند پس صوم
فرض ادا او خواهد شد فافهم و درین مسئله کلام طویل است اختصار کرده شد در رساله
صوم از رسائل ارکان اربعة فی المسافر نوی واجبا آخر عند ابی حنیفه رحمه الله مگر در حق مسافر
درحالیکه نیت کند واجب آخر را درینحال از فرض واقع نخواهد شد بلکه ازین واجب منوی
شود نزد امام ابو حنیفه رضی الله عنه و مشایخ آنرا دو وجه بیان کرده اند وجه اول آنکه چون
مسافر مرخص شد برای مصالح بدنیه پس مصالح دینیه بطریق اولی صحیح باشد و صوم
واجب آخر از مصالح دینیه است که چون در سفر فوت آید این واجب بر ذمه وی باقی ماند
بخلاف صوم فرض که بسبب ترخیص بر ذمه چیزی نیست و شیخ ابن همام این وجه را رد
کرده باین طریق که تقدیم مصالح دینیه آن زمان است که مصالح دینیه ممکن باشد و اینجا
صوم واجب آخر ممکن نیست در ایام شهر رمضان که این ایام صوم مر رمضان را متعین است
و وجه آخر آنست که چون افطار جایز شد شهر رمضان مثل شعبان شد پس معیاریت صوم
فرض رمضان منتفی گشت پس غیر صوم رمضان صحیح شود بخلاف المریض حکم مسافر
خلاف حکم مریض است که مریض اگر نیت کند واجب آخر را از صوم رمضان واقع شود
زیرا که چون مریض صوم واجب آخر ادا کرد معلوم شد که بر صوم قادر است پس او
مرخص

حال مسافر برابر شد وشیخ ابن همام در تحریر گفته که در حق مریض تفصیل کرده شد میان انکه مریض چندان مرض داشته باشد که صوم آن مرض را مضر باشد پس رخصت منوط است بخوف از دیاد مرض پس حال وی و حال مسافر واحد است واگر چنین مرض نباشد پس رخصت وی منوط است بحقیقه عجز و صوم ادا کرد ظاهر شد که عجز نیست پس واجب منتفی نوراد از شغو در شق ثانی همون کلام است که سابق گذشت وشیخ ابو الحسن کرخی رحمه الله روایت کرده که مریض و مسافر برابر است در وقوع صوم از انچه که نیت کردند واین مختار صاحب هدایه است وفی النفل عنه روایتان و در نیت نفل از امام ابوحنیفه رضی الله تعالی عنه دو روایت اند یکی انکه از فرض رمضان واقع شود وجهش انکه چون مصالح مدینه ترک کرد برای مصالح دینی پس احق است بان رمضان واین وجه ساقط است زیرا که بلی رمضان احق است لیکن چون او نیت رمضان نکرد پس احق را باختیار خود باطل ساخت و روایت دیگر آن است که از نفل واقع شود این روایت مختار وجهش آنست که چون افطار او را جایز شد پس رمضان مثل شوال گردید ومعیارنیه وی نماند پس هر صوم را که نیت کند آن شوی صحیح گردد وخلاصه مذهب امام آن است که در حق مسافر معیارنیه باطل شد

واین که گفته شد همه بر مذهب امام ابوحنیفه است واما بر مذهب صاحبین پس مسافر
ومریض وصحیح ومقیم همه برابر اند در آنکه ایام رمضان معیار صیام فرض رمضان اند در حق
ایام هر صوم که منوی گردد از فرض رمضان واقع شود واین اشبه بصواب است زیرا که
دانستی که در یوم واحد ممکن نیست مگر صوم واحد وچون شرع ذمه مکلف بآن مشغول
ساخت صوم بر ذمه ثابت شد وغیر وی منتفی گشت پس صوم که مضاف شد بآن همون
یوم همون صوم است ثابت بر ذمه است ورخصت افطار منافی معیاریه نیست که
حقیقت معیار آن است که بر وی منطبق باشد ووقت از واجب زیاده باشد چنانکه
مثل آن درین زیاده ادا می تواند شد واین معنی متحقق است در ایام رمضان در حق
مریض ومسافر چنانکه در حق صحیح ومقیم متحقق است مگر آنکه مریض ومسافر را افطار جائز
است نه صحیح ومقیم را واین منافی معیاریت نیست فافهم او یکون معیارا لا سببا اینی
قسم ثالث است مر موقت را واین معطوف است بر قول وی او یکون معیارا وسببا
لا یعنی یا باشد وقت معیار واجب ونباشد وجوب وی کقضاء رمضان همچو قضاء رمضان
که ایام آخر معیار اند که هر یوم که در آن قضاء واقع شود دیگری را وسعت نمیکنند وسبب
نیستند که سبب وجوب قضاء همون رمضان است نه عدة من ایام آخر وهمچنین صیام کفاره
وصیام نذر مطلق است که ایام معیار اند وجانبیه ونذر سبب وجوب است ویشترط فیه
نیة التعیین ولا یحتمل الفوات بخلاف الاولین ونشترط است درین قسم نیت
تعیینی پس این صیام ادا نمی تواند شد مگر بنیت تعیین آنی نه بنیت مطلق ونه بنیت

نقل

نقل ونیة واجب آخر واین قسم محتمل فوات نیست که در ایام عمر اداء این واجبات
ممکن است بخلاف دو قسم اولین که فوات آن ببعضی وقت ممکن است بدانکه صیام
قضاء رمضان وصیام کفاره وصیام نذر مطلق واجبات موقته نیستند بلکه واجبات
عمریه اند وتمام عمر وقت اداء آنها است بهمین سبب محتمل فوات نیست وبهمین سبب
تعیین نیة شرط است وچون این واجبات عمریه اند پس خارج از واجب موقوف
اند پس وقت کلی است نا معیار باشد اگر از موقت شمرده شوند پس وقت تمام عمر
است پس وقت ظرف است وحکم آن حکم واجب موسع است در حق اشتراط
نیه تعیین پس این واجبات مثال این قسم نتوانند شد وگردانیدن این واجبات
مثال این قسم از مسامحات شارح است وسببیة وقت را وعدم سببیة وقت را
در وجوب تعیین نیه وعدم وجوب آن دخل نیست بلکه معیاریة کافی است در عدم
وجوب تعیین نیه فافهم ومثال مراین قسم را صوم منذور معین است که یوم این
صوم را معیار است وصوم منذور در این یوم واجب گشته وغیروی منتفی گشته لهذا
ادا نمی شود برای فرق میان ایجاب الله ومیان ایجاب عبد وتقریر آن الحمد در ذهن این
فقیر رسیده آن است که صوم واجب آخر در تمام عمر واجب گشته پس جمیع ایام عمر وقت
این صوم اند در یوم منذور رفیه صوم نذر واجب بایجاب عبد پس صیام آخر منتفی
نشدند باین ایجاب مگر واجب آخر که صحت وی در این یوم بجعل شارع است
ودر ید ناذر نیست ابطال آن پس آن صوم منتفی نگشت اگرچه از صوم آن

بیشتر فعل که طلب نیست ودر صوم متعین نیست تعیین نیة ... صحیح ولا که ... الاصل لا والامام

درین یوم آثم میشود برای ترک منذور وچون نادر نیته صوم مطلق کرده یا نیت
نفل کرد پس باین نیته واجب آخر ادا نمیتواند شد که سوای منذور دیگر متسع
است پس البته منذور ادا شود واگر نادر نیت واجب آخر کرده وچون آن منتفی
نیت صحیح میشود ولیکن آثم خواهد شد بترک این منذور فی فهم والله اعلم او یکون مشکلاً
بشبه المعیار والظرف کالحج این قسم رابع است معطوف است بر قسم قبل خود
یا بود واجب مشکل که وقت وی مشابه معیار هم باشد ومثل ظرف نیز چنانکه حج
است که وقت او که اشهر حج اند حج دیگر دران صحیح نیست پس مشابه معیار گردید
ووقت وی فی فضل است بر حج وباین وجه مشابه ظرف است کذا قالوا وواردم
میشود بران که حج واجب عمری است که تمام عمر وقت حج است ودر عمر حجها کثیره ممکن
اند پس شبیه معیاریه نیست ولیکن عام بعض وقت حج است اگرچه حج دیگر دران
نمیشود لیکن موجب معیاریته نمیگردد که در تمام ظروف این قدر متحقق است وقاضی امام
ابوزید در اسرار تقریر کرده بدینوجه که عام اول متعین است برای حج زیراکه ادراک
عام ثانی مشکوک است که احتمال موت قائم است قبل ادراک واین عام وقت حج ودیگر ندارد واگر
ادراک ثانی نمود پس درین عام نیز حج ادا میتواند شد واین شبه ظرف است پس
وقت حج مشکل است میان اینکه تمام وقت اداهمون اول است پس معیار گردد ومیان
اینکه بعض وقت باشد پس ظرف گردد واین تقریر نیز تمام نمیتواند شد که تعیین عام اول بسبب
احتمال موت تعیین از شرع نیست تا مقدر شرعا معیار باشد ومثل این تعیین در جزء

اول

اول از اجزاء وی دهم ظرفها است لکن امکان احتمال موت قبل ادراک عام ثانی غیر نادر است
ودر بعض ظرفها احتمال موت در جزء ثانی نادر است واگر گفته شود که بر مذهب امام ابویوسف
عام اول متعین است برای حج پس وقت ظرف شد گوییم که این فور که واجب
شد برای این نیست که از شرع این عام وقت حج مقرر گشت واگر این می بود پس در عام
ثانی قضا میشود کسی قایل قضا نیست بلکه این وجوب وجوب در اول وقت او است یا ارو فیه
مقدر شرعا برای احتیاط تا فوت نشود واز ین ظرفیه وقت لازم نمی آید کما لا یخفی وتعین
اشهر الحج من العام الاول عند ابی یوسف خلافا لمحمد ومتعین است مر حج را سال اول از زمان
استطاعت نزد امام ابویوسف رح وخلاف است درین امام محمد را رضوان الله علیه
واین خلاف که در حج واقع است مبنی بر بودن وقت وی مشکل در معیاریته وظرفیه نیست
پس آوردن این مسئله برای افاده جدیده است ویا برای اشارة است بانچه که قاضی
امام ابوزید در تقریر بودن وقت مشکل گفته وامام کرخی زعم کرده که این خلاف مبنی است
بر انکه امر برای فور است نزد امام ابویوسف وبرای فور نیست نزد امام محمد رضی الله عنهما
پس از تاخیر آثم گردد ومردود الشهادة باشد اگرچه در عام ثانی ادا کرده باشد
وجمهور بر آن اند که امر برای فور نیست نزد هر دو امام واین مسئله مبتدءه است امام ابو یوسف
احتیاط را معتبر ساخته حکم بوجوب در عام اول فرموده اند تا فوت نشود اگر مؤخر ساخت وادا او
در عام ثانی کرد اثم زایل میشود ومقبول الشهادة می ماند پس تعیین ایجاب بادرة
سوی واجب است برای خشیة فوت نه برای تعیین عام اول از شارع وبناء

بمطلق النية لا بنية النفل واداشود حج بنية مطلق اين حكم شبيه بعباديت است واد انشود
بنية نفل اين حكم شبيه بظرف است واين براي آنست كه نية مطلقه اقرب است
سوي نية فرض كه فرض فرد مطلق است اما نية نفل پس مضاد نية فرض است كذا في لوا
ونود انستي كه درج شبيه بمعياريت نيست واما ادا حج بنية مطلقه براي آنست
كه درج اتسع است والله اعلم باحكامه والكفار يخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع
من العقوبات والمعاملات وبالشرايع في حكم المواخذه في الآخرة بلا خلاف
وكافران خطاب كرده ميشوند بامر بايمان وامر بايمان متوجه است لكافران بهذا معاقب
شوند بجلود در زنا روا اين ظاهر است ومخاطب اند بجز مشروع از عقوبات چون حدود
وقصاص واز معاملات بيع وشرا ومخاطب اند بجميع شرايع از عبادات پس اين
همه امور برايشان واجب اند واين خطاب باشياء مذكوره در حق مواخذه در آخرة
ثابت است بدون خلاف وزين پس در حشر معذب شوند بترك ايمان وترك
فرائض وباتيان محرمات وباتيان معاملات فاسده محرمه فاما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك عند البعض واما در حق وجوب اداء در احكام دنيويه پس
همچنين است كه واجب اند وامر بآن متعلق است نزد بعض مشايخ واين بعض مشايخ عراق
اند ومنفر مانند كه چنانكه واجب فرض بر ايشان است آوردن ايمان وتصديق بجميع
ما جاء به الرسول صلعم همچنين فرض است ادا آن چيزكه واجب كرده الله تعالى
ورسول وي از شرايع وفرض است اجتناب از محرمات معاملات باشند وباجر

آن

آن لیکن بعد از ادای ایمان یعنی بر آنها فرض است که ایمان آورده شرایع را ادا کنند چنانکه
بر جنب واجب است که غسل کرده صلوة را ادا نماید واین برای آنست که ایمان شرط

ادای جمیع عبادات است والصحیح انهم لا یخاطبون باداء ما یحتمل السقوط من العبادات
وصحیح اینست که بدرستیکه آن کافران مخاطب نیستند باداء آن شرایع که محتمل سقوط
باشند از عبادات یعنی محتمل انتساخ اند بنظر ذات خودها اگرچه بتقریر خاتم الرسل قابل
انتساخ نماندند خلاصه آنکه کفار مامور باداء عبادات نیستند این است مذهب مشایخ
بخاری و بر آنچه که مصنف گفته وارد است اینکه سابق حکم کرده که خطاب وامر متعلق است
بکفار بعبادات در حق مواخذه اخرویه پس معذب شوند بترک آن وحکم کرده که در ان خلاف
نیست باز حکم کرده که عبادات واجب الاداء نیستند در دنیا واین صحیح نمیتواند شد
زیرا که چون واجب الاداء نیست پس مواخذه بچه چیز متوجه شود که بدون وجوب اداء
مواخذه نمیتواند شد وشیخ ابن همام در تحریر الاصول باین وجه تقریر کرده که تصدیق
بوجوب عبادات فرض است بر کفار باتفاق بعد از ان مختلف شدند پس مشایخ
عراق میفرمایند که اداء عبادات نیز فرض است مثل تصدیق بوجوب آن پس معذب
شوند در دوزخ بترک تصدیق وترک اداء آن بر هر یک عذاب شود ومشایخ بخارا
میفرمایند که کفار مامورند بتصدیق وجوب عبادات ومامور نیستند باداء عبادات
پس معذب شوند برای ترک تصدیق نه برای ترک اداء ونزاع برین طریق
وجهی دارد لیکن حق مذهب مشایخ عراق است رضی الله عنهم که ظاهر آیات وثمرته

دال اند بر ذم کفار برای ترک عبادات نحو فلا صدّق و لا صلّی و نحو فلا اقتحم العقبة
و ما ادراک ما العقبة فک رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبة یتیما ذا مقربة او مسکینا
ذا متربة این آیات نازل اند در حق ابوجهل و نحو و ویل للمشرکین الذین لا یأتون الزکوة
که در شان یهود نازل است و اقیموا الصلوة و آتوا الزکاة و ارکعوا مع الراکعین صحف النبی

والنهی و هو قول القایل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل و از بعض اقسام خاص نهی است
و این نهی قول قایل است مر غیر خود را بر سبیل استعلاء که خود را عالی دانسته بگوید
لا تفعل و مراد از لا تفعل صیغه که دال است بر طلب کف از مبدء اشتقاق بر سبیل حتم
پس خارج شد نحو کفوا من الزنا که کفوا اگرچه دال است بر کف لیکن دال نیست
بر کف از مبدء اشتقاق از اینجا ظاهر شد که در نهی تکلیف بکف است و کف
فعل است از افعال نفس و مقصود از طلب کف آن است که فعل مکفوف عنه بوجود
نیاید و نهی موجب تحریم این فعل است که کف واجب میشود مگر از فعل حرام و ثواب
برین کف مرتب میشود چنانکه ٧٠ در ترک واجب و گاهی بر وجود فعل مقدور چنانکه
فعل حرام و نیست در نهی تکلیف بعدم فعل و نه با بقاء عدم زیرا که عدم مقدور نیست
که عدم اصلی است با نتفاء علت وجود و استمرار آن باستمرار آن علت است و اختیار را
در ان مدخل نیست و اما عدم که خود مقدور باشد و از اختیار صادر شود پس ممکن نیست
زیرا که متعلق مشیئة شیئیة را میخواهد و عدم لا شیء محض است اگر کسی گوید که
کف بدون شعور مکفوف عنه ممکن نیست پس وقتیکه مشعور وی نشود مکفوف
عنه

٧٠ در امر فعل و شاید نسبت برابر ابتنه و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی
فان الجنة هی المأوی پس بر فعل بقصد و اختیار ثواب مترتب است و اما
عقاب گاهی بر عدم فعل مقدر مترتب شد چنانکه ص

عنه پس تارک کف است وکف واجب بود نهی پس او درین وقت عاصی باشد
گوییم که شرط التکلیف شعور است وچون شعور مفقود شد تکلیف بکف نیست تا عصیان
آید وچون حرام مشعور شد وکف ازان نکرد البته آثم گردد خواه منهی عنه بوجود آید
یا نه فافهم وانه یقتضی صفة القبح للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی وبدرستیکه این نهی اقتضا
میکند صفت قبح مر منهی را یعنی فعلی که در نفس الامر قبیح است نهی بآن متعلق میشود وتبیین
قبح این قبیح میکند که این برای بدیهی بودن حکمت ناهی حکیم است ونهی نمیکند مگر بآنکه در
نفس الامر فحشا ومنکر باشد واین نزد ما است ودرین حکم مخالف اند اشعریه وبرین
رفته اند جمهور شافعیه ومیگویند که قبح در منهی عنه شرعی است از تعلق نهی قبیح شد و سابق
این مسئله در مبحث امر گذشت واین تقسیم که مصنف میکند نزد ما مر قبح واقعی را است
ونزد شافعی مر قبح شرعی را است پس تقسیم بر هر دو مذهب صحیح میتواند شد وهو
اما ان یکون قبیحا لعینه وهو نوعان وضعا وشرعا ولغیره وذلک نوعان وصفا ومجاورا
واین منهی عنه که قبیح است اقسام است یکی قبیح لعینه است که ذات وی قبیح است
وهیچ ثمره نه بخشد نه در دنیا ونه در عقبی بلکه شقاوة اخرویه ودنیویه میبخشد بذات
خود واین دو نوع است یکی آنست که قبح آن بوجهی باشد که عقل ادراک آن میتوان
کرد ودیگر آنکه قبح او از تبیین شرع مدرک شده یعنی شرع کشف کرده که در
نفس الامر این قبیح بالذات است دویم قبیح لغیره است که قبح در غیر است وبقبح
وی این قبیح گشته واین بر دو نوع است یکی آنکه این غیر وصف لازم

۲ وقبل التعلق نهی قبیح نبود بلکه برابر بود با مامور به از تعلق امر حسن شد ومنهی عنه از تعلق نهی قبیح شد ۴۹

این قبیح گشته و دیگر آنکه این غیر مجاور این قبیح باشد مصاحبة لمزد می نذارد کالکفر و بیع الحر و صوم
یوم النحر والبیع وقت النداء این چهار مثال اند چهار اقسام را پس کفر مثال هر قبیح لعینه
است که قبح آن بعقل مدرک میشود و همچنین جمیع عقائد باطله و کذب و کفران نعم از اشکم
این قسم اند و بیع حر مثال قسم ثانی است و آن قبیح لعینه که شرع کشف آن کرده و مانند
زنا و غصب و سرقه و شرب خمر و امثال آن نیز از امثله این قسم اند و صوم یوم النحر مثال قسم
ثالث و این قبیح بوصف لازم است که صوم در ذات خود قبیح نیست مگر آنکه در یوم نحر مستلزم
اعراض از ضیافة الله تعالی است و بقبح این وصف یوم النحر قبیح گشته و بیع در وقت
نداء جمعه مثال قسم رابع است و آن قبیح بمجاور بیع است بیع در این وقت فی ذاته قبیح نیست
بلکه مجاور وی که فوات صلوة جمعه است قبیح لعینه است و بقبح وی این بیع قبیح گشته بدانکه افعال
بر دو قسم اند یکی افعال که بودن حقیقت واقعیه موقوف بر اعتبار شرع نیست و این حقائق
را حسیه می نامند بجهت آنکه وجود آن و آثار آن بدون اعتبار شرع متحقق است چون زنا و
شرب خمر و لواطت و غصب و سرقه و قذف و کثیر منهیات دوم قسم دیگر از افعال که حقیقت
آنها از اعتبار شرع است و همچنین ترتب آثار بر آن و این را حقائق شرعیه می نامند والنهی
عن الافعال الحسیة یقع علی القسم الاول و نهی از افعال حسیه واقع میشود بر قسم اول یعنی
از افعال حسیه موجب است قبیح لعینه را مگر بقرینه صارفه زیرا که قبیح لعینه اصل است
پس همون متبادر است از نهی وعن الامور الشرعیة علی الذی اتصل به وصفا این معطوف
است بر قول وی عن الافعال الحسیة یعنی نهی از افعال شرعیه واقع میشود بر آنچه که متصل
شده

شده بوی از جهت وصف یعنی نهی در افعال شرعیه موجب است قبح را بجهت وصف مگر آنکه قرینه
دلالت کند بر آنکه بجهت مجاورت است پس نهی از افعال شرعیه موجب است مر آن را که این افعال
بذات خود مشروع اند و از عروض وصف قبیح منهی گشته لان القبیح یثبت اقتضاءً فلا یثبت
علی وجه یبطل به المقتضی وهو النهی و این برای آنست که قبیح منهی عنه ثابت شده باقتضاء
زیرا که نهی موضوع است برای تحریم و اما قبح این حرام بجهت آنست که حکیم حرام نمیکند مگر بجهت
قبح در آن پس ثابت نخواهد شد این قبح بوجهیکه باطل کند مقتضی قبح را که نهی است و این برای
آنست که حقیقت شرعیه اگر قبیح لعینه شود محال گردد و بمحال نهی متعلق نمیشود و تحقیق مقام آن است
که شارع چند افعال گرفته بعض را با بعض جمع کرده خواه همه وجودی باشند خواه بعض وجودی
و بعض عدمی این مرکب اعتبار کرده و این امور را ارکان گردانیده و بعض دیگر را شرایط اعتبار کرده
پس در نظر شارع یک حقیقت مرکبه از ارکان شروط نشروط متحقق متقرر گشته و بر آن احکام مترتب
گشته خواه اخروی باشد خواه دنیوی پس این حقیقت موجوده مترتبة الآثار گشته از اعتبار
شارع و این حقیقت موجود نفس الامری گردید بعد تحقیق شرایط معتبره و این را حقیقت
شرعیه می نامند مقابل حقیقت حسیه و چون این حقیقت با ارکان و شرایط موجود گردد
البته آثار روی بر آن مترتب گردد و این حقیقت قبیح لعینه و باطل فی ذاته نمیتواند شد البته مگر آنکه
رکنی از ارکان وی فوت شود یا شرطی از شروط فوت شود آن زمان این حقیقت نماند
وجود این دانستی پس بدانکه اگر نهی با این حقیقت متعلق شود و این حقیقت قبیح لعینه و باطل
گردد پس رکنی از ارکان وی فوت شده یا شرطی از شرایط فوت شده پس نهی

متعلق باین حقیقت متعلق است بحقیقت فائت الرکن وفائت الشرط وشی فائت الرکن وفائت الشرط محال بالذات است ونهی متعلق بمحال نمیتواند شد پس لابد که نهی متعلق باین حقیقت تحقق ارکان وشرائط معتبره را می خواهد واثبات مشروعیت باصله

وچون نهی بدون قبیح نمیتواند شد پس البته در وقبیح از امر مقارن است وآن وصف است وآن وصف است پس لاجرم قبیح شد بجهت اشتمال برین وصف واینست معنی غیر مشروع بوصفه وانچه که گفته شد تفصیل است مر قول امام محمد رضی الله عنه در طلاق در حیض که اگر طلاق در حیض یافتند پس نهی طلاق در حیض نیست یعنی از تعلق نهی بطلاق در حیض لازم آمد وقوع طلاق در حیض که اگر طلاق نباشد پس نهی بچه چیز متعلق شود وانچه که گفته شد کافی شافی است وآنجا کلام طویل است ورزبر قوم مسطور است ولهذا کان

الربوا وسائر البیوع الفاسدة وصوم یوم النحر مشروعاً باصله غیر مشروع بوصفه لتعلق النهی بالوصف لا بالاصل

اینی تفریع است بر انکه نهی از افعال شرعیه مقتضی است مر قبیح لاجل الوصف را یعنی برای اینکه نهی از حقایق شرعیه واقع میشود بر قبیح الوصف شد ربوا وباقی بیوع فاسده وصوم یوم النحر مشروع باصل خود وغیر مشروع بوصف خود برای تعلق نهی بوصف بالذات نه باصل وتفصیل آنست که بیع حقیقت شرعیه است عبارة از مبادله مال بمال اینی حقیقت اعتبار کرده شارع مشروع باصله است پس ربوا وباقی بیوع فاسده بجا آنها که بیع اند صحیح ومشروع است وچون ربوا مشتمل است بر زیادة خالی از عوض واین زیاده قبیح است پس بسبب اشتمال برین زیادة قبیحه ربوا منهی عنه شد وسائر بیوع فاسده

بما

بسبب اشتمال بر امور مفسده که قبیح لعینه اند متعلق نهی شده اند پس در ربوا و سایر بیوع
فاسده ملک بعد قبض پیدا میشود بجهت وجود سبب و آنچه زیاده در ملک نخواهد آمد که این قبیح است
اصالة و همچنین امور مفسده عقد لیکن چون این بیوع منهی اند شابه بغصب شده اند پس ضمان
بقیمت لازم آید نه ثمن مسمی که این مشتمل است بر وصف غیر مشروع و رد این بیوع واجب
شد بجهت تعلق نهی بوی اگرچه بجهت وصف باشد و صوم یوم النحر بمانند که صوم است مشروع
که این اعتبار کرده شارع است و چونکه مشتمل است بر اعراض از ضیافت الله تعالی و این اعراض وصف حقیقت
غیر مشروع است و بجهت این وصف نهی متعلق با این صوم است و حکم این صوم آنست که افطار واجب
است و از شروع واجب نمیگردد که وجوب برای صیانت قدر مودی بود و اینجا صیانت
مودی واجب نیست بلکه افنای آن واجب است بسبب اشتمال بر امر قبیح لیکن از نذر این صوم صوم
واجب میگردد زیرا که صوم مانحو که صوم است مشروع است و بر ناذر واجب است افطار در آن
و قضاء آن تا مرتکب وصف قبیح نشود و اگر درین یوم ناذر صوم ادا کرد از عهده نذر برآید
لانه ادی کما وجب لیکن آثم شود برای ارتکاب منهی عنه که اعراض از ضیافت الله و اینجا بنده
از کلام است که استقصا کرده شده در شرح مسلم والنهی عن بیع الحر والمضامین والملاقیح
و نکاح المحارم مجاز عن النفی فکان نسخا لعدم محله جواب است مر سوال مقدر را تقریر سوال آنکه
که بیع مضامین و ملاقیح و بیع حر و نکاح محارم باطل اند و قبیح لعینه گردید در حقایق شرعیت
و مضامین نطفه را گویند که در صلب آبا است و ملاقیح حمل را گویند جواب داد مصنف بانی قول
نهی بیع حر و بیع مضامین و ملاقیح و نکاح محارم نهی نیستند بلکه نفی اند و صیغه نهی اگر

٩ وارد شد

٩ مجاز از نفی است پس این نفی ابطال این عقود را است بسبب معدوم شدن محل این عقود
اما در بیع حر و بیع مضامین و ملاقیح پس برای آنکه بیع غیر مال مشروع و حر و مضامین و ملاقیح مال
نیستند پس رکن بیع که مبادله مال بمال است متحقق نشد پس بیع که حقیقت شرعیه است
متحقق نیست و اما نکاح محارم پس برای آنکه محارم محل نکاح نیستند و شارع از انتفاء آن
خبر داده در این صور این عقود نیست پس فساد آن نیابد کرد و متعه عقد نکاح نیست بلکه این
عقد عقد غیر معتبر است پس موجب حل نخواهد شد اصلا و این عقد مخترع است وقال الشافعی
رحمه الله فی البابین ینصرف الی القسم الاول قوله بکمال القبح کما قلنا فی الامر و امام شافعی
رضی الله عنه فرمود که در هر دو باب یعنی در حقایق حسیه و شرعیه منصرف میشود نهی بسوی
قسم اول از قبیح و این که گفت یعنی بکمال قبح است چنانکه گفتیم ما در امر که مقتضی است حسن
لعینه را اند و دلیل یک قول وی لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقة کالامر فی اقتضاء الحسن
یعنی برای آنکه نهی حقیقت است در اقتضاء قبح چنانکه امر حقیقت است در اقتضاء حسن
و مطلق امر برای حسن لعینه است پس مطلق نهی برای قبح لعینه باشد و جواب وی
آنست که قیاس بر امر صحیح نیست که حسن لعینه مقرر امر است و نهی در افعال شرعیه با بودن
آن قبیح لعینه مبطل نهی است که امکان را میخواهد چنانکه دانستی که افعال شرعیه محال میکردند
قابل تعلق نهی نمی ماند و دلیل دیگر این قول مصنف است ولان النهی عنه معصیة ولا یکون
مشروعا لما فیهما من التضاد و برای آنکه منهی عنه معصیت است پس نشود مشروع برای
آنکه در مشروعیت و معصیت تضاد است پس معصیت مشروع نشود پس نهی
مبطل مشروعیت

مبطل مشروعیت است وجواب پس اینکه معصیت باعتبار وصف است که مشتمل بر وصف قبیح
است ومشروع باصل خود است پس حیثیت مشروعیت دیگر است وحیثیت معصیت دیگر پس تضاد
نیست غایت اینکه گاهی قبیح وصف غالب بر مشروعیت میشود پس حرام میگردد فافهم وبهذا

قال لا یثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا یفید الغصب الملک ولا یکون سفر المعصیة سببا للرخصة
ولا یملک الکافر مال المسلم بالاستیلاء واین چهار تفریعات اند امام شافعی را برانکه نهی مطلقا
موجب قبح لعینه است برای همین فرموده امام شافعی رح که ثابت نمیشود حرمت مصاهرة بسبب زنا
که از زنا نسب ثابت نمیشود پس خویشی از زنا نمیتواند پس تحریم ثابت با آن نمیتواند شد وفرموده
که از غصب ملک مغصوب پیدا نمیشود وغاصب مالک نمیشود اگرچه بعد اداء ضمان باشد زیراکه
غصب منهی عنه است پس سبب ملک نمی تواند شد وفرموده که نمیشود سفر معصیت سبب رخصت
از قصر صلوة وافطار صوم چنانکه سفر برای قطع طریق باشد ویا برای بغاوت وگفته که کافر حربی
مالک نمیشود مال مسلم را بسبب استیلاء وغلبه بعد گرفتن آن مال وآوردن بدیار خود
زیراکه استیلاء بر مسلم منهی عنه است پس سبب ملک نمیتواند شد بعد آنکه این هر چهار تفریع
اعتراض بر ما از جانب شافعیه است که زنا وغصب وسفر معصیت واستیلاء کفار بر مسلم امور
حسیه اند ومنهی عنه اند پس قبیح لعینه اند وسبب این مسببات نخواهد شد وجواب
از اول آنست که ثبوت حرمت برای این نیست که نسب وخویشی پیدا شود وما مسلم داشتیم
که زنا سبب نسب وخویشی نمی تواند شد بهذا میراث میرسد نمیدهانیم وغیر آنکه متفرعات
بر نسب اند بلکه حرمت برای اینست که زنا سبب تکوین ولد است وبولد جزئیت ثابت

استمتاع بدیه

میشود و این حرمت موجب تحریم میگردد که استمتاع بجز بدیه حرام است و این حرمت سرایت میکند
باصول این ولد سوای ام او و فروع اصول چنانکه در فعل حلال و این بکون ولد و جزئیت او
منهی عنه نیست زیرا که فعل مکلف نیست بلکه از خلق الله تعالی است و زنا که سبب این تحریم شد
بالعرض و جواب وجه دوم آنست که غصب سبب ملک نیست نزد مالک سبب وجوب ضمان
است که عقوبت است و جبر مال مغصوب و چون ضمان برای مغصوب منه لازم شد پس اگر
مغصوب در ملک مغصوب منه نیاید لازم آید که عوض و معوض عنه در ملک شخص واحد باشد
پس بالضرور لازم آمد که مغصوب که معوض عنه است در ملک غاصب در آید و این وجوب ضمان
سبب ملک غاصب است و این وجوب ضمان منهی عنه نیست بلکه مامور به است و غصب که سبب وجوب ضمان
ضمان است سبب بالعرض و بالمجاز است ولهذا میگوییم که اگر غاصب در مغصوب تجارة کرد مالی حاصل
از تجارت او را حلال نیست مگر بقدر آنکه او ضمان داده است و جواب از سیوم آنست که
در سفر معصیه نفس سفر منهی نیست نمی بینی که اگر درین سفر نیت حج کند مثلاً سفر طاعت
گردد بلکه معصیت مجاورة این سفر قبیح و منهی عنه است و سبب رخصت نفس سفر است و معصیت
قبیحه مجاور اوست پس سبب رخصت منهی عنه نشد و جواب از رابع آن است که استیلاء سبب
ملک نیست بلکه از استیلاء عصمت مالی ساقط شد شرعا آن بکلی فرا مال غیر معصوم
ورثیا مدار این اخذ در ملک وی آید که اخذ مال غیر معصوم از اسباب ملک است والله اعلم
باحکامه مبحث العام واما العام فما یتناول افراداً متفقة الحدود علی سبیل الشمول
واما عام پس لفظی است که تناول باشد افراد متفقة الحدود را بر سبیل شمول نه

بر سبیل

۵۳ شمول نه بر سبیل بدلیت و مراد از متفقة الحدود آن افراد اند که متفق باشند در صدق
معنی کلی که مدلول لفظ اند و این احتراز است از لفظ مشترک بقیاس معانی متعدده او و قول
شمول وی بر سبیل [۲] احتراز است از مفرد منکر که دلالت میکند بر فردی از افراد او شامل است
بر جمیع افراد را بر سبیل بدلیت و در این تعریف داخل است جمع منکر چنانکه مذهب امام
فخر الاسلام است رضی الله عنه و نزد جمهور عام لفظی است که متناول باشد بر سبیل
استغراق بر جمیع افراد مدلول خود را که معنی کلی است پس خارج شد جمع منکر که اگرچه متناول
افراد است لیکن بر سبیل استغراق نیست بلکه موضوع است برای یک جماعت از جماعات
وانه یوجب الحکم فیما یتناوله قطعا و بدرستیکه عام موجب است حکم را در آنچه که متناول است
آن را بر سبیل قطع و تعیین مراد از قطع معنی اعم است که قاطع باشد احتمال غیر را که ناشی از
دلیل باشد چنانکه در خاص گذشت اینجا دو مقام اند یکی آنکه در الفاظ صیغ اند که موضوع
اند برای عموم دیگر آنکه دلالت آنها بر عموم قطعی است تفصیل در هر دو مقام طویل است در
کتب مبسوطه استقصاء آن کرده شد و قدر ضروری اینجا آورده میشود مقام اول عموم را صیغ
موضوعه هستند مثل جمع محلی بلام و جمع مضاف و اسم جنس مفرد محلی بلام و مضاف و اسماء
و در حیز نفی موصول و اسماء شرط و استفهام و نکره واقعه در حیز شرط و لفظ کل و جمیع پس ما میگوییم که دلالت
این صیغ بر عموم بحسب وضع است و در این شرذمه قلیل مخالف اند بعضی از آن میگویند که این صیغ مجمل اند
و بعض میگویند که وضع برای خصوص است و عموم ناشی از مقام است و بعض میگویند که این صیغ مشترک
اند و بعض متوقف اند و دلائل هر گروه با جواب در مطولات مسطور است و موافق اند ما را امام

شافعی درین مقام بلکه ائمه اربعه متفق اند بر آنکه این صیغ مستعمله در عموم موضوع اند برای عموم
و انیست خفی و دلیل بران اجماع صحابه است رضوان الله تعالی علیهم بتقریر اجماع آنست که
متواتر شده است که صحابه رضی الله عنهم استدلال میکردند از عمومات و محتاج درین استدلال
بقرائن نمی شدند و کسی انکار آن میکرد و نمیگفت که این الفاظ برای عموم نیستند و یا این
الفاظ مشترک اند بلکه دلالت مسلم میداشتند بلا قرینه و استدلال از الفاظ عامه شایع و متکرر
گشته در وقایع که حصر آن متعسر است پس دلالت این صیغ بلا قرینه ثابت شد و این شاهد
عدل بر وضع است چه اگر وضع نمی بود حاجت بقرینه می افتاد در فهم عموم و ذکر استدلالات
صحابه تابان در وقایع این مختصر متحمل تا آن نیست و کتب تواریخ اهل حدیث و صحاح و سنن
متکفل است آنرا اگر کسی خواهد از آن طلب کند لیکن یک واقعه ذکر کرده میشود که آن مفید وقوع
اجماع است و آن اینست که در صحاح و سنن مسطور است که بعد وفات آنحضرت صلعم بنو
حنیفه مرتد شدند و جمعی مانع زکوة شدند و گفتند که اخذ زکوة مختص با نحضرت بود صلعم
الحال ما بانی زکوة نخواهیم کرد و ادا پس افضل الصدیقین امیر المومنین ابوبکر الصدیق
رضی الله تعالی عنه قصد کرد که قتال کند با مانعین زکوة پس امیر المومنین عمر رضی الله تعالی
فرمود که آنحضرت فرمود صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا منی دماءهم و اموالهم الا بحقها پس امیر المومنین حجت آورد باین حدیث عموم فهمیده
و محتاج بقرینه نشد و حضرت افضل الصدیقین دلالت بر عموم مسلم داشت و نفرمود که این
لفظ دال بر عموم نیست این را قرینه زایدی باید بلکه استدلال کرد از استثناء و آن قول

وی است

ـت الا بحقها که این دلالت دارد بر آنکه برای حق کلمهٔ لا اله الا الله عصمت نیست بر دماء و اموال
آن نیز را و فرمود افضل الصدیقین هم که ادای زکوة نیز از حق کلمهٔ لا اله الا الله است و فرمود
لاقاتلن من فرق بین الزکوة و الصلوة پس این نیز استدلال بعام است که لفظ حقها
اسم جنس مضاف است و حضرت امیر المومنین عمر این استدلال را قبول فرمودند
و نگفتند که این را دلالت بر عموم نیست و همه صحابه این استدلال قبول کردند بعموم لفظ
حقها و حضرت امیر المومنین علی نیز در آن بودند کرم الله وجهه و وجوه آله الکرام و همه
صحابه اجماع کردند بر آنکه با مانعین زکوة قتال واجب است که آن از حق لا اله الا الله
است و بر این عموم قرینه نطلبیدند و قتال با مانعین زکوة کردند پس دلالت
صیغه بر عموم بلا قرینه باجماع ثابت شد فافهم و مقام ثانی آنست که دلالت این
صیغ بر عموم قطعی است نزد ائمه ما جمهور حنفیه مفید حکم است بر سبیل قطع و یقین و مخالف
اند درین امام شافعی هم که میفرمایند دلالت الفاظ عامه بر عموم ظنی است و دلیل ما ظاهر
است که دلالت الفاظ بر معنی حقیقی آنها با عدم ظهور قرینه صارفه قطعی میباشد و
احتمال انصراف از معنی موضوع له مضمحل است که ناشی از دلیل نیست و این از
ضروریات عربیه است و اهل عربیه نسبت بمکروه میکنند کسی را که احتمال انصراف
در معنی موضوع له قائم کند بلا اظهار قرینه و نیز این احتمال یعنی احتمال انصراف لفظ
از معنی موضوع له بی قرینه اگر قائم شود گاهی قطع بمطلوب کسی از عقود و فسوخ
و محاورات نشود و بانی امان از لغت منقطع گردد پس البته دلالت لفظ بر معنی

برمعنی حقیقی بی ظهور قرینه انصراف ازان قطعیه است وبرین است محاورات اهل لسان
والفاظ عامه موضوع اند برای عموم بدلالت اجماع قطعی پس دلالت این الفاظ بلا ظهور
قرینه صارفه قطعی باشد فافهم وشافعیه دلیل می آرند برانکه دلالت الفاظ عامه ظنیه است
باین وجه که عمومات در اکثر مخصص اند وتخصیص در الفاظ عامه شایع شده تا اینکه مثل شده
ما من عام الا وقد خص منه البعض واین کثرة دلیل است براحتمال هر عام تخصیص را واین احتمال
ازدلیل است وجواب استدلال آنست که چه اراده میکنید از کثرة تخصیص در عمومات　حاشیه
کثرة تخصیص بلا قرینه تخصیص پس این ممنوع است بلکه تخصیص بلا قرینه اقل قلیل هم نیست واگر
اراده کرده که تخصیص با قرینه شایع است اولا بر شیوع دلیل باید وبعد تسلیم مفید مطلب
نیست که این کثرة دلیل نمیتواند شد برانکه الفاظ عامه مستعمله بلا قرینه تخصیص محتمل
تخصیص است وچگونه این چنین باشد که از ضروریات عربیه است که انصراف
لفظ از معنی موضوع له محتمل نیست اصلا وجایز نیست اصلا ودعوی ما همین است که
دلالت الفاظ عامه مستعمله بلا قرینه تخصیص قطعیه است ونیز این دلیل اگر تمام شود لازم
آید که خاص هم قطعی نباشد زیراکه در الفاظ خاصه مجاز بسیار است حتی در کلام بلغا　او واقع شود
تا اینکه مثل شده که احسن الشعر اکذبه پس کثرة وقوع مجاز در خاص دلیل است براحتمال
هر خاص مجاز را پس دلالت خاص نیز ظنیه باشد فما هو جوابکم فهو جوابنا فافهم
وتثبت حتی یجوز نسخ الخاص به این تفریع است بر قطعیت عام یعنی عام قطعی است
تا اینکه جایز شد نسخ خاص بعام بدانکه چونکه عام وخاص متعارض شوند نزد جمهور
شافعیه

شافعیه عام مخصص میشود بخاص مطلقا خواه خاص مقدم باشد بر عام و یا عام مقدم باشد
یا ملاصق باشد و یا متراخی واین برای اینکه عام ظنی است وخاص قطعی است و قطعی
معارض ظنی نمیتواند شد و نزد جمهور حنفیه اگر خاص ملاصق است عام را پس خاص
مخصص است ورنه دو حکم متعارض لازم آید در یکوقت واگر ملاصق نیست پس موخر ناسخ
است مر مقدم را اگر تاریخ معلوم باشد واین ظاهر است که حکم مقدم در زمان وی متحقق
بود وچون موخر مثل آن در قطعیه نازل شد حکم این موخر درین زمان ثابت شد پس
حکم مقدم مرفوع گشت واگر تاریخ مجهول است پس حکم تعارض ثابت میشود و بر محرم
عمل باید کرد چنانکه از حضرت امیر المومنین علی کرم وجهه ووجوه آله الکرام است الحدیث
العرنیین نسخ بقوله عم استنزهوا من البول مثال است مر نسخ عام خاص را چنانکه
حدیث عرنیین منسوخ گشت بقول وی صلعم استنزهوا من البول حدیث عرنیین
آنست که روایت کرده آنرا البخاری ومسلم از انس رض که قدوم کردند چند نفر از عکل
وعرینه پس اسلام آوردند ودر مدینه اقامت کردند پس امر کرد آنها را رسول خدا صلعم بیایند
شتران صدقه را و بنوشند از ابوال آن و البان آن و کردند چنین پس صحت یافتند پس
مرتد شدند از اسلام وقتل کردند راعی شتران را وبردند شتران را پس فرستاد آنحضرت
صلعم بعث را در طلب ایشان پس آورده شدند پس قطع کرده شد ایدی ایشان
وپایهای ایشان وکور کرده شد چشمهای ایشان و انداخته شدند در حره تا اینکه مردند
واین جزای ارتداد و جزای قطع طریق بود که با آن قتل و سرقه کردند واینرا سرقه کبری گویند شاید که

این جزا مخصوص باین قوم بود ورنه مثله ممنوع است واین در کور کردن چشم وانداختن در
حره ورنه قطع ایدی وارجل جزاء اخذ مال وقتل جزاء قتل است نزد امام ابو حنیفه رضی الله
عنه وشاید که راعی را باین طور قتل کرده باشند پس این مثله نبود بلکه جزاء سیئه بمثل آن
چنانکه مذهب امام حنیفه رضی الله عنه است وامام محمد وامام احمد رضی الله عنهما ازین استدلال
میکنند برانکه بول شتر طاهر است وبرین قیاس کردند ابوال جمیع حیوانات ماکولات
اللحم را وامام ابو حنیفه وامام ابو یوسف وامام شافعی رضی الله عنهم برانند که بول مطلقا نجس
است واستدلال میکنند باین حدیث استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه
استنزاه کنید از بول پس بدرستیکه اکثر عذاب قبر از بول است رواه الحاکم وگفته که
این حدیث صحیح است وهمه محدثان متفق اند بصحت این حدیث ومصنف اشاره کرد
بسوی جواب استدلال محمد رح باین وجه که این حدیث ناسخ است مر آنرا واین موقوف
است برانکه این حدیث متاخر باشد وشیخ ابن همام گفته که این حدیث معارض حدیث
عرنیین را است ومحرم است پس راجح است بر مبیح در حق عمل واینجا سوال است که نقل
حدیث عرنیین است خاص هم ان تنزهوا من البوال یا وابوال جمع مضاف است پس عام
است پس اینجا تعارض هر دو عام است نه تعارض عام وخاص ونه نسخ خاص بعام پس
مثال مطابق ممثل به نیست وبعید نیست که گفته آید در جواب که حدیث عرنیین اگرچه عام
است لکن اقل افراد است از استنزهوا من البول پس اشبه بخاص است پس
باین وجه مثال نسخ عام مر خاص را گردانید باتباع فخر الاسلام که او تسامح وتساهل بسیار
میکنند

واین داب مشایخ است وآنچه که در جواب گفته اند در حدیث عرنیین اگرچه لفظ ابوالها
جمع مضاف است لیکن مراد استغراق نیست که شرب جمیع ابوال غیر ممکن است بلکه مراد
جنس بول است متحقق در هر فرد که باشد پس ابوالها خاص است باین وجه پس مخدوش
است بآنکه لفظ من ابوالها واقع است واراده عموم ممکن است بجهت بودن مدخول من تبعیضیه
وحق در جواب آنست که این امر بشرب بول در قوم مخصوص است در وقت مخصوص پس عام در اشخاص
واوقات نمیتوانند بدلالت حدیث استنزاه از بول که این عام است اشخاص را واوقات
را وآن قوم مبتلی بمرض استسقا بودند پس حل وطهارت بول لازم نامد مگر در آن وقت
آن قوم را بسبب ابتلاء بمرض پس امام ابو یوسف وامام شافعی رضی الله عنهما تجویز اباحت
بول بل کل حرام جائز میدارند بجهت معلومیه شفا در آن وامام ابو حنیفه رضی الله عنه منع نماید
که علم ببودن شفا در آن متعذر است مگر صاحب وحی را وشفای آن قوم را در آن وقت
از بول اشتر معلوم شد گردانیدن در آن شفا دیگر را نشاید که قطع در شفا نیست
محرّم بلکه حدیث صحیح که مروی در صحاح است لا شفاء فی المحرم نفی شفا در شیء حرام مؤید
مذهب امام است واین حدیث اگرچه وارد در خمر است لیکن اعتبار بر عموم لفظ است

فافهم والله اعلم باحکامه وان اوصی لخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول
والفص بینهما این مثال دیگر است یعنی اگر وصیت کرد شخصی مر خاتم را برای شخصی بعد آن
وصیت کرد فص را برای شخص دیگر درین صورت حلقه خاتم برای موصی له اول است
وفص مشترک است میان اول وثانی بدانکه خاتم لفظ خاص است وفص جزو او

است پس در وصیت اولی لفظ خاتم خاص است و در وصیة ثانیه لفظ فص نیز خاص

است پس اینجا تعارض خاصین است در بعض اجزاء خاص اول متناول است جمیع اجزاء

خاتم را بانی وجه شابه عام است که برای این تشبه در مثال آورد پس این تساهل

است در تمثیل چنانکه داب مشائخ است و نیز وصیت ثانیه ناسخ اولی نیست بلکه

هر دو وصیه متعارض اند تقسیم کرده شد بر هر دو موصی له و این تساهل دیگر است

و مشائخ ازین تساهلات باک نمیکنند ولا یجوز تخصیص قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر

اسم الله علیه ومن دخله کان آمنا بالقیاس وخبر الواحد لانهما لیسا مخصوصین ای معطوف

است بر قول وی یجوز نسخ الخاص یعنی نیست جائز تخصیص این دو آیت

یکی قوله تعالی ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه و دیگر قول وی تعالی ومن دخله کان آمنا بالقیاس

وخبر واحد برای آنکه این دو آیت مخصوص نیست از قبل وتفصیل این مقام آنست که

اینجا دو مسئله اند اول آنکه امام شافعی میگویند که ذبیحه مسلم متروک التسمیه عمداً مباح

است و اتباع این امام دلیل می آرند گاهی بقیاس بر ناسی که متروک التسمیه ناسیا مباح

است بعلت آنکه این ذبیحه مسلم است و متروک التسمیه عامدا نیز ذبیحه مومن است پس

مباح شد و گاهی این حدیث می آرند المسلم یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم و این هر دو

وجه فاسد اند اما قیاس بر ناسی قیاس معذور بر معذور است و قیاس جانی بر جانی از آنکه

عامد معذور نیست و خاطی است در ترک تسمیه بخلاف ناسی و علت اباحت در

ناسی

ورطاسی عذر نسیان است و اما استدلال بحدیث پس برای آنکه عینی گفته در شرح
هدایه که این حدیث را روایت کرده دارقطنی یا بنی نوط المسلم یذبح علی اسم الله سمی او
لم یسم یا لم یتعمد مسلم ذبح میکند بر اسم الله تسمیه کند یا نکند مادام که تعمد کرده باشد در ترک
تسمیه دویم آنکه امام شافعی میفرماید که شخصی که قتل کرده ملتجی بکعبه شد و در کعبه داخل
شد او در امن نیست بلکه او را باید گرفت و بقصاص باید رسانید و اتباع وی از اینجا دلیل
می آرند بقیاس هر کسیکه جنایت کرد در کعبه او البته گرفته شود و همچنین اگر در کعبه شریفه
و حدیث می آرند الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم حرم پناه نمیدهد عاصی بخود و نه فرار
کننده بخون را که خون کرده فرار کند بسوی کعبه و فاسد است این هر دو وجه اما قیاس پس
برای آنکه جنایت کننده در کعبه هتک حرمت کعبه کرده پس امن او نمی تواند شد و اما
ملتجی بکعبه پس او معظم کعبه است او برای تعظیم کعبه گرفته نشود اما حدیث که می آرند پس
در صحیح بخاری مذکور است بقول عمرو ابن سعد در وقت فرستادن بعث بمکه و قصه آن
است چنانکه در صحیح بخاری مذکور است که عمرو بن سعد قصد کرد فرستادن بعث را بمکه پس ابن
شریح فرمودند که رسول الله صلعم فرمودند از مکه حرام است نه صید کردن در آن جا جایز است
نه قطع شجر وی پس عمرو بن سعد جواب داد که مکه معظمه لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم و او
از این قول قصد باطل کرده بود زیرا که اهل مکه را عاصی قرار داده بود بسبب کشتن
یزید پلید پس او ظالم بود در فرستادن بعث و قصد باطل کرده از این قول تا آنکه

قتل بمکه معظمه مباح گردانید پس در قول وی چه حجت است شاید که حدیث بلفظ دیگر باشد
واو باین لفظ تعبیر کرده و بعد تسلیم از حدیث اینقدر لازم می آید که حرم پناه دهنده نیست و ازین
لازم نمی آید که کعبه پناه دهنده نباشد و مصنف ازین استدلالات جواب داده بوجه واحد که
هر دو آیت عام غیر مخصوص اند پس قطعی اند تخصیص آن از قیاس و خبر واحد صحیح نیست اما در ثانی
آیت ظاهر است که مخصص نشده و اما جنابت کننده در کعبه پس او داخل در من دخله نیست تا او
مخصوص شود از آن و اما آیت اولی پس مخصوص است بالناسی نزد حنفیه که تارک التسمیه
ناسیا مباح است و جواب بانکه ناسی فی ذاکر اسم الله است حکما ضعیف است و بعید نیست
که گفته آید که افعال که اختیاریه اند در آن قصد معتبر است و ذکر اسم الله فعل اختیاری است پس
قصد معتبر است در آن پس معنی آنکه نخورید آن ذبیحه که ذکر اسم الله کرده نشده بقصد پس
ناسی داخل نیست در آن فافهم و تامل فان الحقیقه خصوص مصنف ازینجا شروع کرد در بیان
حکم عام مخصوص می باید اولا که معنی تخصیص بیان کرده شود بعد آن در تعریف متن متوجه شویم
پس بدانکه تخصیص عبارت است از قصر عام بر بعض مسمیات باین وجه که از بدو امر بلفظ
عام بعض مسمیات مراد باشد پس نسخ حکم بعض افراد عام تخصیص نیست که قصر عام نیست بلکه رفع
حکم از بعض افراد است بعد تحقق آن و گاهی این قید زیاده میکنند که قصر بمستقل و باید دانست
که عام لاحق میشود صفت و غایه و شرط و استثنا و ازین لحوق حکم بر افراد اقل می شود از آنکه
این امور لاحق نمیشدند پس در صفت بر افراد موصوفه بصفت حکم باشد و ماعدا خارج
می ماند

می ماند و در غایت حکم منتهی بغایت میشود و آن افراد که بعد غایت اند خارج میشوند از حکم و در
شرط حکم در افراد مقصور میشود بر تقادیر شرط و آن افراد که در آن شرط یافته نمیشود خارج میشوند از حکم
و در استثنا از حکم در ماعدا مستثنی است پس معلوم کرده میشود که این همه تخصیصات عام اند و مختار شافعیه
همین است و مخصص را منقسم میسازند بسوی مخصصاتیکه بالفراده مفید حکم نباشند این را مخصص متصل
می نامند و بسوی ماعدای آن و این را منفصل مینامند و نزد جمهور حنفیه این امور متصله که مذکور
شدند مخصص نیستند و مخصص همان اند که مستقل باشد خواه کلام باشد خواه غیر آن بلکه بعضی
گمان برده اند که می لفت اصطلاحیست و در بودن عام مقصور بر افراد اتفاق است مگر اینکه این قصر را
تا از قرآن مستقل پیدا شده حنفیه تخصیص نمی نامند و آن قصر که مستقل پیدا شده آنرا
تخصیص می نامند و این چنین نیست و اگر این بودی پس احکام مختلف نبودی بلکه نزاع معنوی
است نزاع کرده جمهور حنفیه را سلیم و میگوییم که در قصر مستقل قصر اصالتیست و تقریر آن بوجهیکه
بران رای این فقیر مستقر است است که در صفت اگر عام مقصور باشد بر افراد موصوفه
بصفه چنانکه شافعیه گمان میکنند پس در اکرم الرجال العلماء و معنی الرجال افراد موصوفه بعلم شوند
پس معنی آن گردد اکرم الموصوفین بالعلم العلماء را و العلماء را و این مفهوم نمیشود در وقت
خطاب بلکه جنس رجال را مقید بوصف گردانیده این مقید را عام مستغرق اعتبار کرده و این
بوضع نوعی این چنین وضع کرده پس آنچه که عام است مخصص نشده بلکه حکم بر جمیع افراد اوست
آری اگر صفت نمی بود لفظ رجال عام متناول بر رجال را نیز میشد و این لفظ رجال بوقت
انفراد از صفت خود عام بود و اما وقت توصیف رجال عام نیست بلکه مقید عام است

وام مخصص نشده اصلا واما در غایت چون اکرم المسلمین الی القرن الثالث پس اگر لفظ الی
عام مخصوص بودی پس مراد از مسلمین افرادی تا قرن ثالث بودی پس تقیید بغایت
صحیح نشدی بلکه متکلم جنس مسلم را موجود در افراد وی ساخته تا غایت و منتهی بغایت
ساخته بعد آن مسلم منتهی تا غایت را عام در افراد وی اعتبار کرده پس آنچه که عام است مخصوص
نیست و مسلم قبل تقیید بغایت عام نبود تا قصر او باشد اگر کسی گوید که عام موصوف
و مغیا است و مخصوص است بافرادی که موصوف اند بصفت و با افرادی که قبل اعتبار
غایت اند و صفت و غایت قرینه است بران اراده گوئیم که قرینه مهمل نمیباشد بلکه افاده
معنی میکند و در صفت یا تکرار و یا بودن آن صفت کاشفه لازم میشود و تکرار از کلام منتفی است
نمیشود و نه کشف مفهوم از لفظ سابق مستفهم میشود و اما در غایت پس اگر مراد از مغیا
افراد خاص باشند پس غایت مرتبط میشود و ما قبل وی قابل ارتباط غایت با آن
نمی باشد بلکه غایت مهمل میگردد و بعد تنزل تکرار لازم می آید و این تکرار مفهوم نیست
و اما در شرط و جزاء حکم تعلیقی است و ثبوت جزاء بر تقدیر ثبوت شرط است
اگر این شرط متحقق شود در جمیع افراد عام حکم جزاء منجز میشود در جمیع و اگر متحقق است
در بعضی افراد جزاء متحقق میشود در بعضی و اگر اصلا متحقق نشود حکم جزاء نیز متحقق نشود
و متحقق نشدن حکم جزاء در بعضی افراد بسبب انتفاء شرط تخصیص نیست و نه قصر عام است
بر بعضی افراد و چون اکرم الرجال ان کانوا هاشمیین از رجال هاشمیان مراد نیست
و اگر هاشمیین مراد باشد و معنی آن کرده اکرم الهاشمیین ان کانوا هاشمیین بلکه مراد جمیع
رجال

رجال اند مطلقا و بر وی حکم تعلیق بوجوب اکرام بشرط بودن آنها هاشمی است و چون شرط در
بعضی افراد متحقق نشده امر باکرام نیز متحقق نشد و ازین استعمال رجال در هاشمیان لازم
نمی آید تا عام مقصور باشد و اما استثناء پس معلوم خواهد شد بحث استثناء که دران لفظ ۲ در
عام در ما عدا او مستثنی مستعمل نیست بلکه مراد جمیع افراد عام اند لیکن مقید شد باخراج
بعضی ازان پس مرکب تقییدی حاصل شد که صادق بر ما عدا مستثنی است پس لفظ
عام بر معنی خود است و این مرکب تقییدی بر معنی خود پس اصلا تخصیص و قصر نیست چون
ما جاء القوم الا زید پس قوم مستعمل در جمیع افراد است و مقید شده باخراج زید پس مرکب تقییدی
حاصل شد و این مرکب تقییدی موضوع است برای ما عدا زید بوضع نوعی پس حکم بر مصداق
این مرکب تقییدی است پس قصر نیست مر عام را اصلا و ظاهر شد که درین الفاظ اصلا
قصر نیست و نیست قصر مگر در مستقل پس تقیید در تعریف تخصیص مر قصر را بنبودن قصر
بمستقل محض بیان واقع است زیراکه قصر در غیر مستقل نمی باشد نه برای آنکه برای
اخراج قصر بغیر مستقل است و چون دانستی که غیر مستقل قاصر عام نیست پس آنچه سابق
گذشته در استدلال امام شافعی رحمه که اکثر در عام تخصیص می افتد محل منع است چنانکه بسابق
رفته اشارة بآن و چون فارغ گشتیم از تحقیق معنی تخصیص الحال متوجه شویم سوی شرح آنچه
در متن است بدانکه گاهی عقل مخصص میشود که دلالت میکند بر آنکه عموم مراد نیست بلکه مراد
بعضی افراد اند چون خالق کل شیء عقل حاکم است که از کل شیء مراد سوای حق تعالی است
و عام مخصص بعقل قطعی است در ما عدا مخرج زیراکه هرچه که عقل حکم کرد بخروج آن

خارج کند و دلالت بر ما عدا باقي ماند قطعا وازين قبيل است تخصيص احکام تکليفات
که عقل حاکم است بخروج صبيان ومجانين وامثال آن پس اين تخصيص ضرر بقطعيه ندارد
ونسبت اينجا کلام مگر در تخصيص بکلام مستقل که عام حجت ميماند يا نه وحجت ظنيه مي ماند
يا نه واين فقير اثبات ظنيه عام مخصص بکلام بوجه اتم در شرح مسلم بفواتح الرحموت کرده
وآنجا فرق بوجه اتم ميان متصل وغير مستقل در افاده اول قطعيه را وافاده ثاني ظنيه
را بيان کرده واينجا اقتصار ميکنيم بر تقرير آنکه در متن مذکور است مصنف ميگويد فان لحقه
خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لکنه لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبهة الاستثناء
والنسخ ومراد اينجا از خصوص تخصيص بکلام است پس لاحق شود عام را خصوص بکلام
مستقل معلوم باشد اين خصوص بجهت معلوميه مخصص ويا مجهول بجهت مجهوليت
مخصص باقي نمي ماند بعد لحوق اين خصوص عام قطعي ليکن ساقط نميشود حجت گرفتن بان
عام يعني اين عام مخصوص حجت ظنيه ميشود تا آنکه باز تخصيص بخبر واحد وقياس جائز
ميشود اينست مذهب امام فخر الاسلام رضي الله تعالى عنه ومختار اکثر مشايخ همين است
واينست براي عمل کردن بشبه استثناء وشبه نسخ وتقرير اين آنست که مخصص چونکه
کلام مستقل است مشابه بناسخ است که ناسخ نيز مستقل است ونيز مشابه استثناء
است بجهت آنکه هر دو مبين اند که مراد بعضي افراد اند وچون شيئ متردد باشد ميان
دو شبه پس عمل بهر دو شبه بايد کرد وحکم هر دو شبه بايد داد نه آنکه يک شبه
را هدر بالکليه کرده آيد پس در صورة مجهوليه مخصص شبه ناسخ ميخواهد که مخصص باطل

گردد

کردد و عام کالکان ماند که ناسخ مجهول همین حکم دارد و شبهه استثنا میخواهد که عام باطل ۶۰
شود زیرا که استثنای مجهول مبطل عام است پس در بطلان عام شک واقع و عمل بعام
ثابت بود بیقین پس عمل بعام باطل نمیتواند شد بشک لیکن از درجه یقین منحط شد
و حجت ظنیه گردید در صورت معلومیت مخصص شبهه ناسخ میخواهد که عام باطل شود زیرا که
شبهه ناسخ در استقلال است و در افاده حکم شرعی و اصل در احکام شرعیه تعلیل است
و علت معلوم نیست پس معلوم نشد که از تعلیل چه قدر افراد خارج شدند و اگر علت
معلوم باشد پس احتمال دیگر علت قائم است زیرا که حکم معلل نمیشود بعلل شتی و این
جهالت ساری شد در عام پس باطل شد عام بسبب این جهالت و شبهه استثنا
میخواهد که عام باقی ماند کالکان که استثنای معلوم این حکم دارد پس در تعارض عام و بطلان
آن شک افتاد و عمل بعام ثابت بود بیقین پس باطل نخواهد شد از شک بلکه نازل شود
ظنی شد این تقریر است مر کلام امام فخر الاسلام را رضی الله تعالی عنه و بعضی بر آن ایراد
کردند که در صورت مجهولیت مخصص شبهه ناسخ نیست مگر در لفظ و از این شبهه حکم ناسخ
باید نمیتواند شد و شبهه استثنا و معنوی است که استثنا برای اخراج بعض است
چنانکه مخصص است و در استثنای مجهول بطلان عام نیست مگر برای آنکه جهالت مخرج
مستلزم است مر جهالت باقی را و این جهت در مخصص مجهول هم موجود است پس باید که
عام در مخصص مجهول باطل شود و قابل عمل نماند تا آنکه جهالت مخصص مرتفع گردد و این
اعتراض را اکثر متاخران صعب و قوی دانستند و در صورت جهالت مخصص بطلان عام را

اختیار کردند و موافق آن شدند و بعض از اینها حد ادب نگه داشتند و گفتند [illegible] امام فخر الاسلام

هم فرمود که شبهه عام میخواهد که مجهول مخصص باطل گردد از مباحثات علمیه نیست لکن

التشبیه بالمعایب شعر او است که ظاهر است که این شبهه طردی است هیچ اثر ندارد و اکثر

این فقیر را درین مقام حاصل شده در شرح مسلم مسمی بفواتح الرحموت بیان کرده

قدر ضروری که کافی است در دفع این ایراد اینجا میگوید که عمل مخصص در تخصیص برای آنست

که مخصص چونکه کلام مستقل است مفید حکم است معارض حکم عام و برای همین معارضه دفع

میکنند حکم را از بعض افراد از بدو امر لیکن بسبب این معارضه قرینه اراده بعض افراد

نمیگردد چنانکه ناسخ افاده حکم میکند معارض حکم منسوخ و باین معارضه رفع حکم منسوخ میکند

و نیست فرق میان مخصص و ناسخ مگر باینکه ناسخ رافع حکم است و مخصص دافع حکم است

پس شبه میان مخصص و ناسخ معنوی باشد و ناسخ مجهول باطل منسوخ نیست بشی

مگر اینکه بسبب جهالت قابل معارضت نماند و این جهت در مخصص مجهول موجود است

پس باید که مخصص مجهول ساقط شود و قابل دفع نماند چنانکه ناسخ مجهول بسبب جهالت

قابلیت رفع حکم نمی تواند و شبهه استثناء ظاهر است و از هر دو شبهه شک افتاد در بطلان

پس باطل نشد و نازل شد از قطعیت سوی ظنیت پس دفع اعتراض بوجه اتم شد

و مطلوب ثابت شد و این فقیر میگوید که فوق این کلام کلام دیگر است که بر وجه

خضر است که مخصص را شبیه بناسخ اقوی است که هر دو شریک اند در معارضه

ناسخ بسبب معارضه رفع حکم میکند و مخصص بسبب معارضه دفع حکم میکنند و قرینه

بنشو

می‌شود و چون مجهول قابلیت معارضه ندارد پس قابلیت دفع و قرینه بودن ندارد پس عام
ثابت ماند و مخصص باطل ماند تا آنکه معلوم شود و عام حجت ماند لیکن احتمال تخصیص از این مخصص مجهول
باقیست پس قطعی نماند و شبیه مخصص با استثناء شبیه ضعیف است بلکه شبیه نیست زیرا که
ا... از قید می‌شود و حکم بر ما صدق علیه مقید می‌شود و جهالت قید موجب جهالت مقید است
از این سبب حکم معلوم نشد پس در توقف افتاد تا قید معلوم و مبین شود و مخصص قید عام نیست
اصلا بلکه بسبب معارضه قرینه می‌افتد و چون قابل معارضه نماند پس قرینه نماند لیکن از این
احتمال تخصیص پیدا شد این که گفته شد حاصل شد این فقیر را تا این زمان و لعل الله یحدث
بعد ذلک امرا اخبار کما اذا باع عبدین بالف انه بالخیار فی احدهما بعینه و سمی ثمنه این شرط را ثابت
و تفصیل نیست پس بعینه این مذکور شد وقتیکه بیع کند دو غلام را بدل الف مثلا بشرط اینکه خیار او را
در یکی از اینها اگر خواهد بیع دارد و اگر خواهد فسخ کند و تسمیه کند ثمن این را که در آن خیار است
پس بیع صحیح می‌شود زیرا که جامع است مر شرایط صحت را مصنف همین یک صورت آورد
شاید نظر بر این باشند که این شرط خیار شبیه به فسخ است باین وجه که محل اول داخل
بود در عقد و خروج بسبب خیار طاری است چنانکه در فسخ است و شبیه به استثناء است
بحیثیت آنکه از حکم بیع خارج از ابتدا است چنانکه در استثناء است و چونکه معلوم است
عقد صحیح گشت به دو شبه که استثناء معلوم صحیح است و همچنین فسخ و مشهور آنست
که این چهار صورت اند یکی آنکه مذکور شد دوم آنکه محل خیار معین باشد و ثمن او

مبهم سیوم انکه محل خیار معین نباشد و ثمن هریکی معین معلوم چهارم انکه نه محل خیار معین باشد

و نه ثمن مسمی باشد پس در صورة اولی صحیح است برای انکه جامع است شرایط جواز را

و در صور ثلثه فاسد بجهت جهالت محل خیار و یا جهالت ثمن و یا جهالت هر دو و در این

صور اربعه محل خیار داخل در عقد است لیکن از ان سبب خیار خارج میشود و این شبیه نسخ

است و می باید که عقد در صور اربعه صحیح شود زیرا که جهالت طارئه مفسد عقد نیست

و نیز محل خیار خارج از حکم عقد است زیرا که محل خیار از ملک خارج نمیشود اگر خیار بایع را است

و در ملک مشتری داخل نمیشود و اگر خیار مشتری را است و چون از ملک خارج شد در

ابتدا مشابه استثنا شد و این فساد عقد را میخواهد که قبول غیر مبیع شرط میکرد در

مبیع پس عمل بشبهین کرده شد در صورت اولی بیع صحیح شد بسبب جامعیت

مر شرایط صحت را و این عمل بشبه نسخ است و فاسد شد در صور ثلثه بسبب جهالت ثمن و یا

مبیع یا هر دو که مفسد عقد است و این عمل بشبه استثنا است و قیل انه یسقط الاحتجاج

به کما لا استثناء المجهول لان کل واحد منهما لبیان انه لم یدخل و گفته شده و قایل امام کرخی

است که بدرستیکه ساقط میشود حجت که فتوی با ان عام یعنی عام بعد تخصیص حجت

نمی ماند نه حجت ظنیه و نه قطعی و این تخصیص مانند استثناء مجهول است برای انکه

هر واحد از استثنا و تخصیص برای انکه مخصوص داخل نیست در عام و بودن مخصص

مجهول مثل استثناء مجهول ظاهر است و اما مخصص معلوم پس برای انکه قابل تعلیل

است

[illegible]

است و معلوم نیست که از تعلیل چه قدر خارج شده اند پس مخرج مجهول شد و مخصص
معلوم و مجهول هر دو مثل استثناء مجهول شد و در استثناء مجهول عام حجت نمی ماند
همچنین در تخصیص و جواب آنست که مخصص را شبه با استثنا ضعیف است و شبه
قوی با ناسخ است که هر دو بسبب معارضه عمل میکنند و چون مجهول قابل معارضه نیست خود
معمول نماند و عام حجت ماند غایت انکه ازین در عام احتمال پیدا شد پس ظنی شد
و مخصص معلوم اگرچه قابل تعلیل است لیکن قابلیت تعلیل احتمال تعلیل پیدا شد و از
احتمال ظنیه پیدا شود نه انکه حجت باطل شود و قال رحمه الله کالبیع المضاف الی حر و عبد بثمن
واحد پس شد عام مخصوص بر بنای مذهب مثل بیع مضاف سوی حر و عبد بثمن واحد
و حر از عقد خارج است از ابتدا لیکن انچه بیع نیست شرط قبول بیع در مبیع شد و این
شرط مفسد عقد است و چون ثمن واحد باشد پس مبیع در عبد بحصه او از ثمن باشد
و این مجهول است پس از جهالت ثمن نیز فساد پیدا شد و شبیه این اجرا با استثناء
مجهول اتم است و قیل انه ینبغی ان لا یکون اعتباره بالناسخ لان کل واحد منهما مستقل بنفسه
بخلاف الاستثناء و گفته شد بر سبیل این عام مخصوص باقی است قطعی چنانکه بود قبل
تخصیص این برای قیاس با ناسخ است برای انکه هر واحد کلام مستقل است بخلاف استثنای
که او مستقل نیست بلکه قید ما قبل است پس شبه با ناسخ قوی شد و ناسخ مجهول خود باطل
بود و معلوم قابل تعلیل نیست تا نسخ بقیاس لازم نیاید همچنین مخصص مجهول باطل میشود و معلوم قابل تعلیل
نیست پس عام قطعی ماند لا کلام و جوابش انکه بطلان مخصص مجهول مسلم است بجهت شبه

ناسخ لیکن ماندن عام قطعی ممنوع است زیراکه احتمال تخصیص قائم است بسبب این مخصص
پس ظنی گردید وانچه که گفته نه قابل تعلیل نیست ممنوع است و فرق است میان ناسخ
ومخصص که ناسخ رافع حکم ثابت است واز تعلیل رفع نمیتواند شد بخلاف مخصص که
او دافع است ودفع حکم وبیان آن بقیاس جایز است پس تعلیل مخصص جائز است کما اذا
باع عبدین وهلک احدهما قبل التسلیم چنانکه وقتیکه بیع کرد دو عبدرا دریک عقد وهلاک شد
یک عبد قبل تسلیم بایع عبدین را مرمشتری را درین صورة در عبد هالک بیع باطل میشود
ودر عبد باقی منعقد میشود بحصه آن از ثمن واین حصه اگرچه مجهول است لیکن این جهالت
طاریه است وقت عقد نبود پس عقد فاسد نیست این نظیر عام مخصوص است برای تمثیل
والعموم ان یکون بالصیغة والمعنی او بالمعنی لاغیر کرجال وقوم وعموم بردو گونه است یا این
که باشد بصیغه یعنی صیغه جمع باشد وبمعنی که معنی آن جماعت باشد ویا اینکه عموم بمعنی نه
بلفظ بوهکه صیغه مفرد باشد ومعنی انتظام جماعت باشد مثال اول رجال که صیغه جمع است
ومثال قسم دویم لفظ قوم که صیغه مفرد است لیکن اسم الجمع است ومعنی آن جماعت
است ومصنف مثال آورده رجال منکر وقوم منکر واین نیست است براکه در عام انتظام
جماعت مسمیات معتبر است وجمع منکر از صیغ عموم است واما کسانیکه در عام استغراق
اعتبار میکنند وجمع منکر را از عام خارج میکنند چون صدر الشریعت پس مثال قسم اول الرجال
ومثال قسم ثانی القوم است ومن وما یحتملان الخصوص والعموم واصلهما العموم ومن وما
هردو احتمال خصوص میدارد که در معنی واحد مستعمل میشود واحتمال عموم میدارد واصل این هردو
عموم است

عموم است یعنی من برای عموم موضوع اند و در خصوص مستعمل میشوند بطریق مجاز و این حکم در من — ما
موصوله و ما موصوله است و اما من شرطیه پس برای عموم است و در خصوص مستعمل نمیشود — و ما شرطیه
و من فی ذوات من یعقل کما فی ذوات ما لا یعقل و من عام است در ذو آنکه عقل میدارند
و معنی من ذولة عقلا و اند چنانکه ما عام است مر ذوانی را که عقل ندارند و این مذهب بعضی است
و جمهور بران اند که من مختص بذوات عقلا است و ما عام است مر عقلا و غیر عقلا را و این مذهب
منصور است فاذا قال من شاء من عبیدی العتق فهو حر فشاؤا اعتقوا پس وقتیکه بگوید
من شاء من عبیدی العتق فهو حر پس خواستند همه عتق را همه آزاد شود زیرا که کلمه من
عام است پس عتق هر شخص متعلق بمشیته او شد و چون هر یک خواست پس شرط متحقق
شد پس جزا واجب است که مرتب شود وان قال لامته ان کان ما فی بطنک غلاما فانت
حرة فولدت غلاما و جاریة لم تعتق و اگر گوید مر امت خود را ان کان ما فی بطنک غلاما
فانت حرة پس غلام را و جاریه را زائید آزاد نشود زیرا که کلمه ما برای عموم است پس
معنی کلام آن شد اگر باشد جمیع آنچه که در شکم است از حمل غلام پس تو حر هستی و چون
زائید غلام و جاریه پس همه آنچه در شکم اند غلام نشد نشد پس شرط متحقق نشد پس عتق
مرتب نشد که شرط بوجود نامد و ما قد یدخل فی صفات من یعقل الخ و ما گاهی داخل
میشود در صفات آنکه عقلا و اند نیز و نمود آنست که ما عام است مر عقلا و را و غیر عقلا را
و عموم ما در ذوات متصفه بصفة و صله و شرط است پس اگر صفت و صله و شرط صفات
عقلا و باشند پس متناول عقلا شود و اگر صفات غیر عقلا و اند پس متناول غیر عقلا شود

واگر صفات شامله بر عقلا و غیر عقلا را باشد همه را شامل شود و من برای ذوات عقلا موضوع

است پس صفت وی صله وی شرط او صفات عقلا باید و صفات غیر عقلا نمی تواند شد وکل

للاحاطة علی سبیل الانفراد وکل برای احاطه افراد مدخول خود است بر سبیل انفراد نه

بر سبیل اجتماع پس لفظ کل موضوع است برای هر واحد از افراد مدخول خود وهی تصحب

الاسماء فتعمها فان دخلت علی المنکر اوجب عموم افراده وان دخلت علی المعرف

اوجب عموم اجزاده واین کلمه مصاحب میشود اسماء را پس عام گرداند آن اسماء را

بوجهیکه مستغرق گردند پس اگر داخل شود این کلمه کل بر اسم منکر موجب گردد عموم افراد را

ومعنی آن باشد هر فرد از افراد مدخول او واگر داخل شود بر اسم معرف موجب گردد

عموم اجزاء او را ومعنی آن باشد هر جزو از اجزاء مدخول وی حتی فرقوا بین قولهم

کل رمان ماکول وبین کل الرمان ماکول بالصدق والکذب تا آنکه فرق کردند میان

این دو قول کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول بصدق وکذب که اول صادق است

زیراکه معنی او آنست هر فرد از افراد رمان ماکول است واین صادق است

وثانی کاذب است زیراکه معنی او آن میگردد که هر جزو از اجزاء رمان ماکول است واین

کاذب است فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال وثبت عموم الاسماء

فیه ضمنا کعموم الافعال فی کلما پس وقتیکه وصل کنی ای مخاطب کلمه ما را با کلمه کل ولو

کلما موجب شود عموم افعال مدخوله او را وثابت میشود عموم اسماء ضمنا لیکن

جاییکه عموم افعال مستلزم باشد عموم اسماء را واین عموم ضمنی اسماء را چنانکه عموم افعال

در کلمه

٦٤

کلمهٔ کل موجب عموم اسماء است قصداً و عموم افعال که لازم شود ضمنی است پس اگر گوید
کلما دخلت زوجتی هذه الدار فهی طالق پس هر بار دخول طلاق واقع شود و اگر گوید کل
زوجة لی دخلت الدار فهی طالق پس در هر دخول واقع نشود بلکه بر هر مرتبه که
داخل شود طلاق واقع شود و کلمهٔ جمیع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد و کلمهٔ جمیع موجب
عموم افراد مدخول بر سبیل اجتماع است نه بر سبیل انفراد حتی اذا قال جمیع من دخل
١٩ اگر هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا و دخل عشرة ان لهم نفلاً واحداً بینهم جمیعاً تا اینکه گوید
امام وقت جنگ با کفار ان جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا پس داخل شدند
اهل جهت بدرستیکه برای اینها نفل واحد است مشترک در میان ایشان این برای
آنست که وعده است مرکسان را که داخل شوند غیر مسبوق با حدی باستحقاق ما به صیغه
اجتماع و نفل مبارزه از زیاده بر حصهٔ غنیمه است و چون ده کس با صفت اجتماع داخل
شدند همچون نفل موعود را مستحق شدند اگر یک شخص داخل شود آن هم مستحق نفل
است برای اینکه این کلام برای تشجیع است اگر واحد داخل شد پس علت
کامله گردد پس او مستحق نفل گردد بدلالت نص و فی کلمهٔ کل یجب لکل واحد منهم
النفل و در کلمهٔ کل یعنی اگر بجای جمیع کلمهٔ کل گردد و داخل شوند ده کس پس هر داخل
را نفل کامل داده شود که این وعده برای هر واحد است و فی کلمهٔ من بطل و در کلمه
من یعنی اگر گوید من دخل اه و نه کلمه جمیع داخل و نه کلمه کل و داخل شوند عشرة نفل باطل
میشود و کسی مستحق نفل نباشد و وجه فرق مسائل آنست که لفظ اولاً بمعنی غیر مسبوق

كه ثابت بر كل واحد از ما ورای او باشد و در كلمه من اين معنی مراد است و در دخول بعض در
بعض داخل اولا نيست پس مستحق نفل نشد كه نفل مرادف لا است و در كلمه كلی و جميع
چون هر دو داخل شدند بر آن و اين هر دو نعت را خواهد در مدخول پس البته لفظ
از آن منصرف شود و مراد از او غير مسبوق بديگری باشد پس بر جماعت داخله هم
صادق شود و بر هر واحد هم كه داخل اولا است زيرا كه مسبوق نيست باحدی
و در جميع اين جماعت را نفل واحد است و در كل هر واحد را از نفل كامل است
فافهم والنكرة فی موضع النفی تعم نكره در موضع نفی عام شود يعنی نكره بوجهی شمول واقع
در نفی كه نفی شمول او متوجه باشد آن نكره عام شود و نفی جميع افراد وی را شامل
بگردد و بعضی زعم كرده كه عموم اين عقلی است كه اين نفی بسوی فرد منتشر متوجه شود
و يا بسوی حقيقت من حيث هی و نفی فرد منتشر و حقيقت نمی تواند شد مگر
با نتفاء جميع افراد و اگر فردی از افراد باقی ماند پس حقيقت و فرد منتشر باقی
است و حوق انتفاء فرد منتشر و حقيقت با نتفاء جميع شد پس شمول النفی جميع را
لازم آمد و عموم لازم شد و شيخ ابن همام گفته كه لزوم عقلی منافی وضع نيست
ليكن وضع مبنی بر تقدير ضايع است حاجت بآن نيست و اين بنقير بگويد كه انتفاء
فرد منتشر و انتفاء ماهيه عقلا بر دو وجه است يكی انتفاء فی الجمله و اين انتفاء
با نتفاء بعضی افراد متحقق شود و دوم انتفاء بالكليه و اين انتفاء با نتفاء جميع افراد
است و معتبر نزد اهل عرف همين انتفاء است و اين است موجب عموم را و همين

انتفاء

و همین انتفا متبادر است پس البته برای افهام این انتفا وضع می باید و نیز نکره دلالت
میکند بر فرد واحد غیر معین پس توجه نفی سوی نکره بدو وجه است یکی آنکه نفی متوجه شود
سوی وحدة نحو لیس رجل فی الدار بل رجلان و دیگر وجه آنکه نفی متوجه شود سوی جنس
و یا سوی هر واحد از آحاد نحو لیس من رجل فی الدار اصلاً و هر دو استعمال آمده است در کلام
و تبادر در اخیر است پس البته برای این وضع باید پس حق است که عموم نکره منفیه بوضع
است لیکن بوضع نوعی که واضع وضع کرده نکره منفیه واقعه در تحت نفی برای عموم نفی
بر جمیع افراد است و نیز باید دانست که نکره منفیه گاهی در خصوص مستعمل میشود باین معنی
که تخصیص در عموم واقع شود که این از خصائص نکره منفیه نیست بلکه در همه الفاظ عامه تخصیص
واقع است بلکه باین معنی که در خصوص مستعمل میشود و شمول مر افراد را نمیشود نه بعض را
نه کل را چنانکه در صورتیکه نفی متوجه شود بوحده نحو لیس فیها رجل بل رجلان و از دو جهت
در خصوص اصلا مستعمل نمیشود یکی آنکه قبل نکره لفظ من زائده کرده شود نحو لیس من رجل
فی الدار زیرا که این زمان نفی وحدة مراد نمی تواند شد و جایز نیست که گفته شود لیس من رجل فی الدار
بل رجلان و لهذا اهل عربیه این من را من استغراقیه میگویند و دوم آنکه نکره مفتوحه بعد لفظ لا
واقع شود نحو لا رجل که این احتمال خصوص و توجه نفی سوی وحدة ندارد پس گفته نشود لا رجل
بل رجلان بر این است اتفاق علمای عربیه را و ما عدا این دو جا احتمال خصوص و توجه نفی سوی وحدة
باقی است لیکن بقرینه حینئذ آنکه این خلاف وضع است و فی الاثبات تخص لکنها مطلقة

نکره در اثبات خاص میشود لیکن مطلق است که دلالت بر فرد منتشر میکنند پس بهر فردی
که بکلف اند ممتثل اند و عند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الكفارة و نزد امام شافعي
رح نکره در اثبات عام است تا انکه فرمود امام شافعي رح بعام بودن رقبه مذکوره در
کفاره یمین و کفاره قتل خطا و در کفاره ظهار و در کفاره صوم بدانکه نکره مستعمله در اثبات
برای واحد مبهم است و اتی بر سبیل بدلیه بر هر رقبه صادق میشود پس در نکره عموم بدلی است
و شاید مراد امام شافعي رح همین عموم بدلی است و همین معنی اطلاق است و همین عموم است در رقبه
کفاره و اما عموم بمعنی شمول استغراقی در نکره مثبته پس در کتب شافعیه یافته نمیشود بلکه خلاف آن
منصوص است در کتب شافعیه و در رقبه کفاره شمول استغراقی نمیگویند امام شافعي رح
و رنه لازم آید اعتاق همه رقبات و هیچ قائل نیست بلکه همین شمول بدلی است بهر واحد
که آید ممتثل میشود پس نزاع لفظی است در اطلاق لفظ عام در معنی اتفاقی است و اذا وصفت
بصفة عامة که شامل باشد متعدد را عام میشود این نکره محال صفت را و حاصل انکه نکره
در اثبات خاص است مگر بقرائن و توصیف بصفت عامه قرینه قوی بر عموم است
کقوله والله لا اکلم احدا الا رجلا کوفیا والله لا اقربکما الا یوما اقربکما این دو مثال اند
مر عموم نکره موصوفه بصفت عامه را و در مثال اول قسم است برانکه تکلم میکند احدی را و از ان
استثناء کرد رجل کوفی را و حالف را میرسد که با هر رجل کوفی کلام کند معا و یا متفرقا
حانث نخواهد شد زیرا که جمیع رجال کوفیین خارج شد از حلف و اگر سکفت الا رجلا

پس

نکره و شمول عموم [illegible] دو در اثبات بصفت عام رح

پس او را الکلام نرسد مگر رجل واحد را و اگر از دو رجل کلام کند حانث گردد خواه متفرقاً
کلام کنند و یا مجتمعاً زیرا که درین صورت مخرج رجل واحد است و در مثال ثانی مستثنی یوم
موصوف است پس حاصل این گردید که قربت نخواهم کرد شما را مگر در هر روز
که قربت شما را در آن روز کنم پس این قول ایلا نخواهد شد و هیچ از قربت
حانث نخواهد شد و اگر میگفت الا یوماً پس او را قربت نرسد مگر در یک یوم
و در باقی ایام قربت ممنوع است باین یمین پس این ایلا کرده و حانث شود از
قربت یوم دیگر زیرا که مستثنی یوم واحد است و لهذا اذا قال ای عبیدی ضربک
فهو حر فضربوه انهم یعتقون برای آنکه نکره موصوفه بصفت عامه عام میشود و قتیکه گفت
ای عبیدی ضربک فهو حر پس زدند همه عبید مخاطب را پس آزاد شوند همه عبید زیرا که
ای موصوف است بصفت عامه پس عام شد هر ضارب را از عبید پس همه عبید
ضاربان آزاد شوند بدانکه این مثال موقوف است بر آنکه ای نکره است و این بر آن
تقدیر است که موصوفه باشد و یا شرطیه نه موصوله که اسم موصول معرفه است
و موقوف است بر آنکه از اضافت معرفه نشود و این در حیز خفاء است و بر آنکه
در ای کلی عموم ثبت و حتی آنکه در ای عموم وصفی است نه برای توصیف بلکی در
محال صفت و شرط و برین تقدیر عتق کل اظهر است و کذا اذا دخلت لام
التعریف فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العهد اوجبت العموم فی سقط اعتبار الجمعیة
اذا دخلت علی الجمع و بمعنی و قتیکه لام داخل شود بر نکره و معرفه گردانند در انجا که احتمال نیست

مر تعریف بمعنی عهد را موجب گردد عموم را و استغراق را تا آنکه ساقط اعتبار جمعیت و جمع
بمنزلهٔ مفرد گردد و وقتیکه داخل شود لام بر جمع اینجا دو مقام اند یکی آنکه معرف بلام موضوع
است مر عموم را و دیگر آنکه از دخول لام تعریف جمعیت باطل میگردد تفصیل مقام اول آنست
که لام موضوع است برای تعریف مدخول خود و این بر چهار نوع است چنانکه اهل عربیه میگویند
یکی آنکه اشاره باشد بحصهٔ معینه از افراد جنس مدخول خود خواه این در ذهن باشد یا خارج
این را تعریف عهد خارجی گویند و یا اشاره باشد سوی جمیع افراد جنس مدخول و این
لام استغراق است و یا اشاره باشد بسوی جنس مدخول این را لام جنس گویند و یا اشاره
بسوی فرد غیر معین باشد و این را معهود ذهنی گویند و این در معنی نکره است لهذا
برو احکام نکرات جاری شوند از توصیف بنکره و توصیف بجمله و عهد خارجی مقدم
است بر همه زیرا که عهد خارجی را ذکر سابق باید تحقیقا یا تقدیرا و این ذکر قرینه است
برای معهود و بعد آن لام استغراق مقدم است و این موضوع له است مر معرف بلام را
زیرا که همین مفهوم است بلا قرینه و سابق اجماع صحابه برای مبین گشته و معرف
بلام جنس و بلام عهد ذهنی مجاز اند که محتاج بقرینه است و محتاج بعدم صحت استغراق و است
مراد از آنکه مصنف گفته جائیکه عهد نیست لام موجب عموم است زیرا که معرف بلام موضوع
است برای عموم و صدر الشریعه نظر بان کرده که معرف بلام مستعمل در جنس است و در
فرد هم مجاز است و در آن تعریف نیست مگر تقدیری هر دو را قسم واحد کرده و آنرا
معرف بلام جنس نام نهاده و معهود را دو قسم کرده یکی آنکه اشاره باشد سوی حصه
معینه

معینه در خارج و دیگر آنکه اشاره باشد بسوی حصه معینه در ذهن اول را عهد خارجی گفته‌اند و دیگری
را ذهنی و ادق نظر وی است درین اصطلاح و اشکالات تلویح طالع و طایح اند
که او بر اصطلاح اهل عربیه معهود ذهنی را حمل کرده پس ایراد کرده که معهود ذهنی مقدم
بر استغراق نیست و نیز گفته که عدم استقامت عهد ذهنی شرط در حمل بر استغراق کرده
و عدم استقامت عهد ذهنی متصور نیست و این همه از غفلت اوست باصطلاح صدر الشریعه
والله اعلم اینکه گفته شد مذهب علماء اصول است و اما اهل عربیه پس میگویند که در معرف
بلام لام دال است بر تعریف و مدخول او بر جنس پس معنی معرف بلام جنس معهود است
در اصل لام برای تعریف جنس است و استغراق و غیر آن مفهوم است از خصوصیت
مقام و برین مذهب دلالت معرف بلام بر عموم بحسب وضع نشد و از کلام سید قدس سره
الشریف مستفاد میشود که در اصل وضع لام برای عهد خارجی و برای تعریف جنس
است نزد اهل عربیه و استغراق در لام جنس ناشی از خصوصیت مقام است لیکن حق
آنست که قول علماء عربیه معارض قول علماء اصول نمیتواند شد زیرا که علماء اصول
مقدم اند در اخذ معانی از قالب الفاظ و علماء عربیه خوشه‌چین ایشان اند خصوص درین
حکم که انفهام صحابه عموم را در معرف بلام بلا قرینه ثابت است و در فهم عموم گاهی محتاج
بقرینه نشده اند و انفهام بلا قرینه علامت قطعیه حقیقت است و اجماع بر ملزوم اجماع بر لازم
و موضوعیت معرف بلام بر عموم را از لوازم انفهام بلا قرینه است پس موضوعیت
آن ثابت شد و مخالفت علماء عربیه در غیر محل است و نامسموع و بعض توجیه کردند باینا

وجه که مقصود علمای عربیه بیان اصل وضع است و مقصود علمای اصول بیان وضع عرفی
است پس معارضه نیست که معنی وضعی معرف بلام مهجور گشته است و در عرف
موضوع گشته برای استغراق لهذا مفهوم میشود بلا قرینه و دلایل بر زیاده ازان
دال نیست و از ابدا دو مثل این احتمال اصل وضع جائی ثابت نشود زیرا که واضع
نص نکرده است جائی مگر اینکه از استعمال بلا قرینه حکم بوضع کرده می آید چون در
استعمال قرینه این احتمال پیدا شد پس این احتمال در هر مقام قیام آن ممکن است
پس جائی وضع ثابت نشود و این سفسطه است فافهم و نیز باید دانست که معرف
باضافه نیز منقسم است باین چهار اقسام و عهد مقدم است و موضوع له مر اضافت را
استغراق است چنانکه دانستی که همه به اتفاق کردند بر صحت استدلال بقول وی
ص الله لجعلها و اسم موصول نیز چهار قسم است زیرا که اگرچه وضع اسمای موصوله بر ذوات
موصوفه بصله را بوضع عام است و موضوع له خاص است لیکن اسم موصول با صله معینه
گاهی قصد کرده میشود اشاره بذات معینی موصوف بصله و این عهد است و گاهی
استغراق بذوات موصوفه باین صله و گاهی جنس این ذات آدمی شود و گاهی
فرد غیر معین مراد باشد و عهد مقدم است و استغراق موضوع له است مر اسم موصول
را و اخر بنی مجاز است و اراده کرده نشود مگر وقت تعذر استغراق و تفصیل مقام ثانی
آنست که استغراق جمع مراد از آن درست نه جماعات را و استغراق وی شمل استغراق
مفرد است و این است مذهب جمیع اهل اصول و جمهور اهل عربیه و مخالفت
کرد

کرد و درین حکم سهکاکی و میکوید کفته میشود للرجل فی الدار بل رجلان و کفته نمیشود للارجال
بل رجلان پس استغراق جمع مر جماعات را باشد و جواب آنکه این مثال مصنوع است
واگر تسلیم کرده شود پس در جمع معرف صحیح نیست و در جمع معرف لام مبطل جمعیت است
چنانکه استعمال شاهد است بآن در قران شریف و استعمال فصحا و نیز هم است بآن و کاهی
استدلال میکنند بقول ابن عباس که کتاب اکثر است از کتب پس استغراق مفرد اشمل
است و جواب آنست که این مخالف اجماع است پس کلام ابن عباس ماول است
بانکه کتاب منکر اکثر است از کتب منکر که مفرد منکر مستغرق بر سبیل بدل مر احاد را
و باشد جمع منکر مستغرق بر سبیل بدل جماعات را و مصنف دلیل بر بطلان جمعیت
از لام بقول خود کرده مجملا بالدلیلین برای تحمل هر دو دلیل دلیل تعریف که لام است و دلیل
جمعیت که صیغه است تفصیل آنست که اگر رعایت صیغه کرده آید پس لام که حرف تعریف است
باطل میکردد که مقتضی جمعیت جماعات است و اگر مقتضی لام اختیار کرده شود چنانکه در مفرد است
جمعیت باطل کردد پس جنس گرفته شد و این بر قلیل و کثیر صادق میشود پس جمعیت اقرب
است و لام نیز بر تعریف باقی ماند و صاحب تلویح اعتراض کرد که اگر لام را برای عهد ذهنی
گفته شود و جمع بر معنی خود داشته شود نه لام باطل میشود و نه جمعیت و رد این اعتراض در نظر
جلا است و نظر دقیق حکم میکنند که چون لام در معهود ذهنی همان است که در حالت نکاره
بود و اعتبار معهودیت ذهنیه تقدیری است از ما و مثل این تعریف مثل عدل تقدیری است
و این نیست که در استعمال این معهودیت مفهوم میشود نمی بینی که در ادخل السوق و ادخل سوقا

[illegible]

معنی واحد منفهم میشود پس بر بنی تقدیر حرف لام باطل شد و نزد ارادهٔ جنس صرف لام
معمول است که این معنی بدون لام منفهم نمیشود و اولی آنست که بر بطلان جمعیت استدلال
با ستعمالات صحیحه کرفته آید چنانکه کذشت و چون جمعیت باطل شد از لام و جنس مراد شد
پس جمیع افراد این جنس مراد شوند که موضوع له اند چنانکه دانستی که بلا قرینه همون معنی مفهم
میشود و اگر استغراق مستقیم نشود پس مراد میشود جنس متحقق در فردی از افراد نحو
فلان یرکب الخیل ویلبس الثیاب پس معهود ذهنی که نزد جمهور است داخل است
در لام جنس نیز چنانکه صدر الشریعت مصطلح خنته و مصنف متفرع کرده بقول خود فحنثت
بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا یتزوج النساء پس حانث شود شخص حالف
بسبب نکاح کردن یک زن وقتیکه حلف کند باین لفظ لا یتزوج النساء و شک نیست که
در امثال این کلام جمع معرف باللام که در نفی واقع شود مستوعب میکردد جمیع افراد را نحو ان
الله لا یهدی کید الخائنین وما الله یرید ظلما للعباد و نزد این فقیر آنست که لام برای
استغراق و عموم است و جمیع افراد واحاد مراد اند و حکم نفی بر هر واحد واحد میشود ازین
جهت نفی مستوعب میشود وسلب کلی بالمطابقه لازم می آید وکاهی این ترکیب برای
رفع ایجاب کلی مستعمل میشود و این نیست که بعضی کمان برده اند که لام اینجا لام جنس
است و مراد از ده خولشی جنس است و چون در تحت نفی افتاد نفی جمیع افراد
لازم آمد و این برای مشابهت نکره واقعه تحت نفی است و بر بنی وجه لفظ
مستعمل میشود در معنی مجازی بلا قرینه باستقامه معنی حقیقی والنکرة اذا اعیدت
معرفة

معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى والمعرفة
اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى ونكرة وقتيكه اعاده كرده شود معرفه بايني وجه كه معرف بلام كرده ويا مضاف
ساخته معاد كرده شود ثاني عين اولي است و مصداق هر دو واحد باشد و نكره وقتيكه
اعاده كرده شود نكره ثاني غير اول است مراد از ثاني مغاير مراد از اول باشد و معرفة
وقتيكه معاد كرده شود معرفه ثاني عين اولي است و وقتيكه معاد شود نكره شود ثاني غير اولي است
مناط بر ثاني است اگر ثاني معرفه است عين اول است خواه اول نكره باشد ويا معرفه
واين براي آنست كه اينجا عهد مستفهم است وچون اول مذكور است همون معهود است
واگر ثاني نكره است پس غير اول است خواه اول نكره باشد ويا معرفه واين براي
آنست كه تا فائده جديده حاصل آيد واگر مراد همون اول مي بود معرف ساخته ميشد
وچون معرف نساخته شد پس مراد ثاني مغاير اول است بدانكه اين حكم اكثريست
وگاهي معاد ميشود نكره وعين اول ميباشد وگاهي معاد ميشود وغير اول ميباشد
بدا بحسب قرائن وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمرءة
الله والنساء وآنچيز كه منتهي ميشود باو تخصيص دو نوع است يكي منتهي تخصيص آنست آنچه در عام
باقي ماند بعد اخراج بعضي افراد وي ويا از آن فردي مخرج شود واين دو نوع است
يكي واحد است كه ابقاء آن تحت عام ضروري است اين در آن است كه آن عام مفرد
باشد بصيغه خود ويا ملحق بمفرد باشد اگرچه صيغه مفرد نباشد بلكه صيغه جمع باشد

لیکن جمعیت او باطل شده باشد از لام تعریف و یا اضافه مثال مفرد بصیغه لفظ المرأة
است و مثال ملحق بمفرد لفظ النساء و این لفظ اگرچه صیغه جمع است لیکن جمعیت او
باطل شده بلام تعریف و بمعنی مفرد گشته و خلاصه آنکه آن عام که مستغرق است مر احاد را
تخصیص دران جایز است بقرینه منفصله خواه کلام باشد یا غیر آن تا آنکه فرد واحد باقی ماند
در تحت عام و قرینه منفصله گفته شد برای آنکه اگر کلام غیر مستقل لاحق شود همچو
صفت و استثنا پس آنها مخصص نیستند و دران جایز است که فردی در تحت متقید
نماند اما صفت پس برای آنست که صفت قید موصوف است و ازین تقید مرکب
تقییدی حاصل میشود و این مرکب تقییدی را لازم نیست که افراد باقی ماند و از نبودن
افراد کلام مختل نمیشود در افاده معنی و همچنین است استثنا و قید مستثنی است و اینجا نیز مفهوم
کلام مختل نمیگردد بباقی نماندن فردی در تحت عام و در شرط بسیار اظهر است که حکم شرطی
تحقق جزا نمی خواهد پس فردی از افراد ضروری نیست و اینجا کلام در تخصیص است بمستقل و
مذهب ما آنست که در تخصیص بقا و فردی از افراد عام در تحت عام ضروری است
و تخصیص بوجهی که سوای یک فرد همه مخرج شود جایز است و لفظ عام اطلاق کرده
شود و مراد ازان واحد باشد جایز است و بعضی گفتند که این در مفرد است
و در جمع واجب است که ثلث باقی باشد و این قول باطل است زیرا که جمع بمعنی
مفرد گشته پس حکم مفرد و جمع یکی است که هر دو در استغراق برابر اند و بقرینه
مخصصه اخراج ماسوای واحد در هر دو برابر است و مذهب اکثر شافعیه آنست

که بقاء اکثر

که بقاء اکثر در تحت عام ضروری است و دلیل ما ظاهر است که لفظ عام مستغرق است مر جمیع
افراد مدلول خود را بوضع و هر بعضی جزو جمیع است پس اراده هر بعضی صحیح باشد زیرا که بعد
وجود علاقه اطلاق جائز است و سماع جزئیات شرط نیست و اطلاق عام باراده اقل
القلیل بلکه باراده واحد واقع است الله تعالی میفرماید الذین قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لکم فاخشوهم فزادهم ایمانا آن صحابه آنهااند که استجابت الله را و رسول و برا
کردند آنکسانند که گفت آنها را کس ناس یعنی کفار قریش جمع کردند برای شما
لشکر را پس بترسید آنها را پس زیاده کرد آن صحابه را این قول ایمان یعنی نترسیدند
بلکه متوکل بر الله شده عزم بر جهاد کردند و درین آیت از الناس اول مراد نعیم ابن مسعود
اشجعی است بر قول اکثر اهل تفسیر پس واحد مراد شد از لفظ عام پس تخصیص تا واحد
شد و در روایت بیهقی از ابن عباس رض واقع شد که قریب ده کس بودند و ده کس
بنسبت افراد ناس اقل القلیل جائز شد و از ناس ثانی مراد کفار قریش اند باتفاق
و ایشان نیز اقل القلیل اند بنسبت افراد ناس پس در تخصیص بقاء اکثر لازم نیست و شافعیه
استدلال می آرند باین وجه که اگر کسی قتل کرده باشد واحد را و یا ده کس را گوید قتلت
کل من فی البلد شمار کرده میشود گوینده این قول گوینده لغو و این نیست مگر برای
اینکه اطلاق کرد لفظ عام را و اراده کرده اقل را جواب آن است که گوینده لغو آنگاه
زمانی شمار کرده شود که مخصص ذکر نکند و چون مخصص ذکر کرد لاغی [illegible]
واگر گویند که نزد بلغاء او لاغی شمار کرده شود گوئیم کلام ما در صحت لغویه است نه در بلاغت

ابن تخصیص تا اقل القلیل [illegible]

واگر درین تعبیر کیفیت و مزیت نهاده است چنانکه آن مفعول قیم بلد باشد پس آن واحد را
قائم مقام کل کرده این کلام گوید پس لاغی نزد بلغا نیست بلکه پسند بلغا است و اگر
کیفیت و مزیت نهاده کلام نگوید پس لاغی شمرده شود نه بجهت آنکه صحت لغویه نیست
بلکه برای آنکه بلاغت نیست و این در اقل هم جاری است که اگر نکته اعتبار کرده است
در اخراج اقل لاغی شمرده نشود و اگر نکته اعتبار نکرده است نزد بلغا لاغی شمرده شود
بجهت آنکه تخصیص بلا نکته است و مثل این تقریر در تخصیص اکثر با بقاء واحد جاری است

بلا فرق فافهم والثلثة فیما اذا کان جمعا صیغة ومعنی لان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة
این نوع ثانی است از منتهی تخصیص را و نوع ثانی ثلثة اند و این عام در آن لفظی است
که باشد جمع است صیغه و معنی و این جمع منکر است تخصیص این تا بقاء ثلثة از افراد
جائز است و چون مصنف اتباع امام فخر الاسلام نموده جمع منکر را در عام داخل
کرد پس اراده اقل را تخصیص نام نهاد و مقصود آنکه از جمع اراده ثلثة جائز است نه اقل
از آن مگر مجاز و این تخصیص تا ثلثة برای آنست که ادنی جمع ثلثة اند باجماع اهل لغت
و نیز دلیل دیگر آنست که جمهور صحابه دو اخ را حاجب ام گردانیده اند از ثلث و سهم
وی سدس مقرر کرده چنانکه در شرح مذکور ابن عباس رض که او دو اخ را حاجب
نمیگفت پس سوال کرد امیر المومنین عثمان را رضی الله عنه و گفت الله تعالی میفرماید
وان کان له اخوة فلامه السدس و لیس الاخوان اخوة فی لسان قومک یعنی الله
تعالی میفرماید اگر باشد این میت را اخوة پس برای ام سدس است و نیستند

دو اخ

دفراح اخوة در لغت قوم تو که عرب اند امیر المومنین عثمان رضی الله عنه فرمود که استطاعت ندارم که
نقض آن حکم کنم که قبل من متوارث شده اند ناس یعنی بران اجماع کرده اند قبل من من
حکم اجماعی را نقض نمیتوانم کرد پس بینی در ین که ابن عباس رضی الله عنه نفی اطلاق جمع
بر اثنین کرد در لغت عرب پس معلوم شد که اقل جمع در لغه عرب ثلثه اند اگر کسی
معارضه کند که زید ابن ثابت رضی الله عنه فرمود الاخوان اخوة گویم این معارض
قول ابن عباس را رد نمیتواند شد که زید ابن ثابت رض این نگفته فی لسان قومک
شاید مراد وی آن باشد که اخوان اخوة اند در حکم حجب فافهم وقوله علیه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة محمول علی المواریث والوصایا او علی سبیل تقدم الامام جواب
است از استدلال قائلین با نکه ادنی اقل جمع اثنان است بقول وی ع الاثنان
فما فوقهما جماعة اثنان پس ما فوق اثنین جماعت است پس اقل جمع اثنان است
وتقریر جواب مصنف آنکه این حدیث برای بیان موضوع له صیغه جمع نیست بلکه محمول
است برانکه اثنان فما فوق اثنین جماعه اند در حق میراث و وصایا که استحقاق
میراث اثنین را واکثر را برابر است وهمچنین در حجب و وصایا مقیس است بر آن
ویا محمول است بر سنیه تقدم امام که اگر مقتدی اثنین باشند سنه است
متقدم بودن امام چنانکه در اکثر مقتدیان میباشد ومیتوانند که مراد آن باشد
که جماعت صلوة منعقد میشود از دو کس و از ما فوق دو کس میجب
واما المشترک فلا یتناول افراد المختلفة الحدود علی سبیل البدل کالقرء

للحیض والطهر واما مشترک پس آن لفظ است که متناول باشد افرادی را که مختلف
بالحقیقة است یعنی موضوع باشد مر معانی مختلفه را با وضاع متعدده ومتناول
باشد در استعمال این حقایق را بر سبیل بدل که یا این مراد است و یا این
بر سبیل بدل نه اجتماع چون لفظ قرء که موضوع است مر حیض وطهر را وحکمه التوقف
فیه بشرط التامل لیترجح بعض وجوهه للعمل به وحکم مشترک توقف است در عمل بشرط
اینکه تامل کند تا مترجح گردد بعض وجوه وی یعنی اراده بعض معانی مترجح گردد برای عمل مشترک
یعنی چون مرجح شود بعضی معانی عمل بران لازم گردد ولا عموم له ونیست عموم مر آن مشترک را
وعموم مشترک عبارة است از اراده معانی را بوجهیکه متعلق حکم هر واحد از معانی باشد
واین عموم جائز نیست نزد ما وشافعیه جائز شمرده‌اند واز امام شافعی رضی الله تعالی
عنه منقول است ظهور حمل مشترک است بر همه معانی نکر بصارف ومشایخ ما دلیل
می آرند باین وجه که متبادر میشود در اطلاق واحد از معانی بر سبیل بدل وانکار این
مکابره است پس معلوم شد که اراده یک معنی شرط استعمال است اگر چنین نبودی با
واحد متبادر نبودی پس اراده معانی متعدده صحیح نیست وازین مندفع شد آنچه
گفتند بعض شافعیه که مشترک موضوع است مر معانی را چون هر واحد از معانی مراد
شد پس مراد موضوع له پس حقیقت گشت این اطلاق ووجه اندفاع آنست اشد
مستعمل
که برای حقیقت وضع فقط کفایه نمیکنند بلکه استعمال صحیح باید وچون شرط
شد اراده یکی از معانی پس شرط استعمال فوت شد واستعمال صحیح نشد بلکه خطا
کرده

٧٢ المأوّل

نزد وی پس نه حقیقت شده و نه مجاز بلکه از قبیل غلط شده واما المأول فما ترجح من
المشترک بعض وجوهه بغالب الرای واما مأول پس آن لفظ است که از مشترک
ترجیح یابد بعض وجوه او در اراده به سبب غالب رای که غالب رای حکم کند بآن این
اصطلاح خاص است از امام فخر الاسلام رضی الله عنه ومأول نزد جمهور لفظی است که ترجیح
یابد معنی وی خواه حقیقی باشد یا مجازی بدلیل ظنی خواه غالب رای باشد و یا
خبر واحد وحکمه العمل به علی احتمال الغلط وحکم مأول وجوب عمل است بنا کرده بر احتمال غلط
برای انکه بر ظنی عمل واجب است با عدم قطع بآن مباحث اقسام التقسیم الثانی واما الظاهر
فاسم لکلام ظهر المراد به للسامع بصیغته واما ظاهر پس نام است آن کلام را که ظاهر باشد
مراد بآن کلام بنفس صیغه وی احتراز است بآن از مجمل که ظاهر نشد مراد آن ببیان
وظاهر باین تفسیر عام است از اقسام ثلثه تالیه ومتاخران که اقسام متباینه اعتبار کرده
اند زائد کرده اند قید غیر سوق را یعنی کلامی که مراد وی ظاهر باشد و سوق بآن مراد
نباشد وحکمه وجوب العمل بالذی ظهر منه وحکم ظاهر وجوب عمل است بآنچه که ظاهر شد
از لفظ واین عام است مر آنرا که قطعی باشد یا ظنی واما النص فما ازداد وضوحاً
علی الظاهر بمعنی فی المتکلم لا فی نفس الصیغة واما نص پس آن کلام است که زائد باشد از
روی وضوح بر ظاهر که وضوح آن بنفس صیغه است بسبب معنی که در متکلم است نه در
نفس صیغه که این در ظاهر است وآن معنی که در متکلم اند آن سوق کلام است برای
آن وحاصل انکه نص آنست که ظاهر باشد مراد آن وسوق باشد برای آن مراد ونص

بانی معنی عام است مر قسمین تالیین را و متاخران که متباین گفته اند زاید کردند بران

و گفته اند که احتمال تاویل داشته باشد و حکمه وجوب العمل بما وضح به علی احتمال

تاویل هو فی حیز المجاز و حکم نص وجوب عمل است بانچه که ظاهر شده مفهوم نص با احتمال

تاویلی که آن تاویل در حیز مجاز است یعنی ناشی بغیر دلیل است پس نص هم نیز قطعی

نباشد یعنی اعم و اما المفسر فما ازداد وضوحاً علی النص علی وجه لا یبقی معه احتمال

للتاویل والتخصیص و اما مفسر پس آن کلام است که زاید شود از روی وضوح بر واضح

که نه باقی ماند احتمال تاویل و تخصیص بسبب قراین منضمه و یا منفصله و باین تفسیر مفسر عام است

محکم را و متاخران که متباین میدانند این قید زیاده میکنند که قابل نسخ باشد بنظر نفس

کلام و حکمه وجوب العمل به علی احتمال النسخ و حکم مفسر وجوب عمل بمفسر است بلا احتمال

تاویل و تخصیص دران با احتمال نسخ و اما المحکم فما احکم المراد به عن النسخ والتبدیل و حکمه

وجوب العمل به من غیر احتمال النسخ و اما محکم آن کلامی است که مضبوط کرده شده مراد

بان کلام از نسخ و تبدیل و حکم محکم وجوب عمل است بان بی احتمال نسخ بدانکه مفسر و محکم

قطعی الدلالت اند بر مراد اند و مراد بقطعیت قطعیت بمعنی انکه در و احتمال مخالف او اصلا ۱۲و

اصلا نه باشد نه ناشی از دلیل و نه غیر ناشی از دلیل پس ثابت بان فرض قطعی است و مراد از

وجوب اینجا فرض است و همچنین در نص نیز اگرچه قطعیت او مثل قطعیت مفسر و محکم نیست

و اما ظاهر گاهی قطعی میباشد و گاهی ظنی پس مراد از وجوب آنجا نوع عام است

متناول بر فرض است و مصنف مثال آورد این اقسام را بقول خود کقوله تعالی احل الله البیع

وحرم الربوا

وحرم الربوا احلال کردانیده الله تعالی بیع را و حرام کرد ربو را این مثال است مرظاهر ونص را ۲۹
که این آیت ظاهر است در حلیت بیع وحرمت ربوا این مثال است مرظاهر ونص را که این
آیت ظاهر وموسوق است برای بیان تفرقه در هردو ونفی مثلیه بیع با ربوا زیرا که مسوق
است برای رد قول کافران انما البیع مثل الربوا نیست بیع مگر مثل ربوا پس نص است
در بیان تفرقه فسجد الملائکة کلهم اجمعون پس سجده کردند جمیع ملایکه که مامور بسجده
بودند کل ایشان وتمام اینها واین مثال است مرمفسر را که قابل تخصیص نیست بسبب
لحوق تاکیدات وقابل مجاز نیست بسبب وقوع این خبر مکرر وتکرار باقی احتمال
مجاز است بدانکه این خبر است وخبر قابل نسخ نیست وبرقول متاخران این مثال مفسر
نمیتواند شد که قابلیت انتساخ شرط کردند در مفسر ومثال مفسر در احکام واوضح
آن آیت تحریم خمر است که با جنس قرآنی محفوظ است که قابل تاویل نیست بلکه آیات
فرایض وتحریم محرمات ازین قبیل است ان الله بکل شیء علیم بدرستیکه الله تعالی
بهمه چیز عالم است این مثال محکم است که این آیت قابل تاویل نیست که تعلق علم
الله تعالی بهمه شی قابل تاویل نیست وقابل تبدیل ونسخ نیست زیرا که خبر است
از صفت الهیه ومثال محکم در احکام حدیث الجهاد ماض الی یوم القیمة جهاد ثابت است
تا روز قیامت ودر روایت دیگر الی ان یقاتل اخر هذه الامة الدجال این حدیث
خبر است از بقاء فرضیه جهاد تا روز قیامت وخبر قابل نسخ نیست وحدیث تحریم متعه که
واقع شد بعد تحلیل ان الله حرم المتعة الی یوم القیمة بدرستیکه الله تعالی حرام کرد متعه را

تا روز قیمه این خبر است از بودن متعه حرام تا روز قیمه و خبر قابل نسخ نیست و نیز ظاهر الفساد است

عند التعارض لیصیر الادنی متروکا بالاعلی حتی قلنا اذا تزوج امرءة الی شهر انه متعة و ظاهر مشهود

و تفاوت در بین اقسام نزد تعارض تا اینکه مشهود ادنی متروک با علی یعنی در تعارض

ظاهر و نص ظاهر ترک کرده شود و بر نص عمل کرده شود و در تعارض نص و مفسر نص

متروک شود و همچنین در ادنی تاویل کرده شود و با علی عمل کرده شود و این ترک اولی

برای اعلی ثابت است تا اینکه گفتیم ما همه اگر کسی نکاح کند زنی را تا یکماه باید دانست که

این متعه است و حرام است و نکاح نیست زیرا که اگرچه تزوج و نکاح ظاهر است

در عقد نکاح لیکن قابل تاویل است باستمتاع و توقیت بیکماه نص مفسر است

در متعه پس ظهور لفظ نکاح و تزوج اعتبار نکرده شد و متعه را اعتبار کرده شد

تا این عقد باطل شد و زن حلال نمی تواند شد و این رد قول امام زفر است

که میگویند که توقیت بماه باطل شد و نکاح تا ابد ثابت شود برای اینکه نکاح

از شروط فاسده باطل نشود بلکه شرط باطل میشود و در این مثال قید مغیر ما قبل است

که از این قید ما قبل این قید که نکاح بود متعه میشود و نیست از جمله تعارض این اقسام

باهم و مثال تعارض ظاهر و نص این دو آیت است و احل لکم ما وراء ذلکم فانکحوا ما طاب

لکم من النساء مثنی و ثلث و رباع پس آیت اولی مسوق است برای حل نکاح

ماسوای محرمات مذکوره و نص است در آن و ظاهر در آنکه تجمیع باشد یکی

با دیگری یا نه و بعد اجتماع در عدد مخصوص است یا نه و برای این مسوق نیست

د است

و آیت ثانیه معناش آنست که پس نکاح کنید آنها را که خوش آید شما را از زنان دو دو
و سه سه و چهار چهار و مسوق است این آیت برای ایجاب این عدد زیرا که امر برای
ایجاب است و چون داخل شود بر مباح و دو ران قید باشد پس راجع میشود این امر بقید و قید
واجب گردد و شیخ عبد القاهر گفته که در کلام اگر قید باشد مقصود بافاده آن قید است
و مسوق است کلام برای افاده آن قید پس این آیت مسوق برای ایجاب عدد در
نکاح است پس زاید برین حرام است باین نص پس برین آیه در حق عدد عمل کرده شد
و اطلاق آیه اولی ترک کرده شد بلکه اگر گفته شود که آیه اولی ساکت است از عدد و این
آیه مسوق است مر عدد را بعید نیست و مثال تعارض نص و مفسر این دو حدیث است
در حق مستحاضه در یکی واقع شده تتوضأ لکل صلوة این حدیث حکم میکند که دو صلوة
از یک وضو جایز نباشد مر مستحاضه را چنانکه مذهب امام شافعی است رضی الله عنه
و در حدیث دیگر واقع شده تتوضأ بوقت کل صلوة این حدیث حکم میکند که وضوء مستحاضه
تا وقت صلوة باقی است اگر دو صلوة از ین وضو بگذارد جایز باشد چنانکه مذهب ائمه ماست
رضوان الله علیهم و ما میگوییم که حدیث اول قابل تاویل است بدین وجه که لام برای
وقت باشد پس راجع باین حدیث گردد و حدیث ثانی مفسر است قابل تاویل نیست
اصلا پس بر حدیث ثانی عمل کرده شد و در حدیث اول تاویل کرده راجع باین حدیث
گردانیده شد و این حدیث قرینه بر مأول بودن حدیث اول است فافهم واما
الخفی فما خفی مراده بعارض غیر الصیغه لا ینال الا بالطلب و حکمه النظر فیه لیعلم ان اختفاه

لزيته او نقصان فيظهر المراد به كآية السرقة في حق الطرار والنباش واما خفي آن لفظ
است كه پنهان شود مراد بان لفظ بسبب عارضي غير صيغه شيخ ابن همام گفته كه اختفاء
در مفهوم مدلول لفظ نيست ليكن عارضي شده باشد در بعضي جزئيات كه بان عارض خفي — عارض
گشته كه اين جزئيات از مسميات صيغه اند يا نه است يعني اختفاء بعارض غير صيغه
وحنفي اختفاء باشد كه نرسيده شود بسوي مراد مگر بطلب و حكم خفي نظر است در آن
تا دانسته شود كه اختفاء او بسبب زيادة است و يا بسبب نقصان پس ظاهر شود مراد چون
آيت سرقه در حق گره بر و كفن كش دزد را آيت است السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما — كفن گر
مرد سارق و زن سارقه پس ببريد دستهاي هر دو و سرقه عبارة است از اخذ مال غير از
حرز بر سبيل اختفا و گره بر ناميده شده بطرار و كفن دزد ناميده شده بنباش پس
سبب بودن نام عليحده شبهه افتاد كه اين هر دو شمول سارق اند يا نه پس مراد آية
در حق ايشان مختفي گشت پس نظر كرده شد نام عليحده بچه وجه نهاده شد پس معلوم
شد بعد نظر كه طرار فرد كامل سارق است كه سرقه وي با حضور مالك است از حرز بخفيه
ميكرد با حضور مالك و در دل انديشه نمي آرد بايني وجه نام عليحده شد پس او شمول
آيت است پس قطع يد وي لازم آيد واما نباش پس از حرز ميگيرد كه قبر حرز
ضعيف است و مال ميت ميگيرد كه او را بمال حاجت نيست و نه او نگهباني ميكند
پس حقيقة سرقه در نباش نيست مگر شبهه سرقه پس قطع لازم نيايد است
مذهب امام ابو حنيفه و امام محمد رضي الله تعالى عنهما و نزد امام ابو يوسف و امام شافعي

۸۱ رضی الله عنه قطع ید وی لازم است و این مسئله در صحابه نیز رضی الله عنهم مختلف فیه است
واما المشکل فهو الداخل فی اشکاله اما مشکل آن است که داخل باشد مراد در هم شکل
خود یعنی مشکل لفظی است که درو احتمال معنی متعدد باشد و مراد یکی از آن باشد
و مراد از اشکال محتملات لفظ اند و از داخل در اشکال اینکه مراد یکی ازین محتملات
باشد و مراد مخفی گشته باشد ازین سبب و اینجا قید زاید می باید و آن اینکه رجای درک
آن باشد وحکمه اعتقاد الحقیة فیما هو المراد ثم الاقبال علی الطلب والتامل فیه الی ان
یتبین المراد و حکم مشکل اعتقاد حق بودن در انچه که آن مراد است یعنی تصدیق آرد باینکه
انچه مراد است حق است بعد ازین اقبال کنند بر طلب و تامل در مشکل یعنی نظر بسیاق و سباق
کنند تا اینکه مراد ظاهر گردد پس عمل کرده شود بران مثال مشکل این آیت است نساکم
حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم زنان شما کشتکار[۷] اند پس بیائید در کشت خود بهر وجهی که
خواهید و دران لفظ انی مشکل است که بمعنی این می آید و برین تقدیر معنی آن شود
که جماع کنید بهر مکانیکه خواهید پس فعل شنیع که لواطه است جایز شود و بمعنی کیف
می آید و برین تقدیر معنی آنست که جماع کنید بهر کیفیتی که خواهید لیکن در فرج باید چنانکه
آنحضرت صلعم فرمود اتق الدبر ه و چون تامل کرده شود در تحقیق آیه و تامل کرده شد
در سباق[۷] مذکور است که زنان شما کشتکار شما اند و معلوم است که در هر جای کشت کار
نیست پس معلوم شد که مراد جماع در فرج است بهر کیفیتی که باشد و نیز چون تامل در شان
نزول کرده آید ظاهر شد که مراد همین جماع که در قبل است بهر کیفیتی که باشد زیرا که

[۷] شمام

[۷] زنان ... [illegible]

شان نزول آن چنانکه در صحیح بخاری و غیر آن مذکور است که یهود میگفتند اگر از پشت در قبل
جماع کنند ولد احول آید پس الله تعالی در رد ایشان این آیت نازل کرد پس معنی همچنین است
که در فرج جماع کنید خواه از پس و خواه از پیش لهذا فرمود آن سرور صلعم اتق الدبرة
و نیز تامل اگر کنید در احادیثی که در شناعت این فعل وارد و مذکور اند در کتب احادیث
عطا میکنند که مراد در آیت جماع در فرج است بهر کیفیته که باشد و در آن احادیث این
حدیث است ملعون من اتی فی دبر امرأته ملعون است کسیکه بیاید یعنی جماع کند در دبر امرأة
خود رواه الامام احمد رضی الله عنه و مثال دیگر این آیت است و ان کنتم جنبا فاطهروا اگر
شوید جنب پس تطهیر کنید بشستن جمیع بدن و در این اشکال افتاد که داخل دهن و انف
در جمیع بدن داخل است یا نه زیراکه بوجهی داخل است و بوجهی خارج چون وقت بند کردن
دو لب داخل است و وقت کشادن دو لب خارج است و در شرع نیز دو اعتبار اند
که با داخل شدن آب در دهن و بینی روزه فاسد نمیشود پس باین وجه در حکم ظاهر
بدن است و از در آمدن ریق در حلق نیز روزه فاسد نمیشود ازین در حکم داخل بدن میشود
پس تامل کرده شد در صیغه اطهروا که مبالغه است پس در غسل لازم است آنچه که ظاهر است
بوجهی مشغول شود پس مضمضه و استنشاق از ارکان اند چنانکه مذهب ما است و نزد
امام شافعی از ارکان غسل نیست و اما المجمل فما ازدحمت فیه المعانی فاشتبه المراد اشتباها
لا یدرک بنفس العبارة بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل و اما مجمل پس
آن لفظ است که ازدحام کنند در وی معانی یعنی زیاده از واحد باشد پس مشتبه

شود مراد بسبب آن از ازدحام چنین اشتباه که مدرک نگردد آن مراد از نفس عبارة بلکه
مدرک شود برجوع بسوی طلب تفسیر و بعد این تفسیر طلب آن و بعد این تامل درآن بدانکه
در اجمال شرط نیست ازدحام معانی بلکه اگر متکلم اصطلاح کرد ارتجالا و درآن استعمال کرده
نیز مجمل است و محتاج سوی استفسارست وحکمه اعتقاد الحقیة فیما هو المراد والتوقف فیه
الی ان یتبین ببیان المجمل کالصلوة والزکوة وحکم مجمل اعتقاد حقیه اوست درانکه
مراد است ازان یعنی واجب است اعتقاد آنکه آنچه مراد بآن مجمل است حق است و حکم
وی توقف است درعمل تا آنکه ظاهر شود مراد بآن مجمل ببیان اجمال کننده و این حکم
مجمل کتاب و سنت است چون لفظ صلوة و زکوة که معلوم است که معنی لغوی وی مراد
نیست و معنی شرعی که مراد است معلوم نیست مگر بعد بیان الله و رسول وی واکثر
الفاظ شرعیه باین منوال اند واما المتشابه فهو اسم بما انقطع رجاء معرفة المراد
منه وحکمه اعتقاد الحقیة قبل الاصابة وهو کالمقطعات فی اوائل السور اما متشابه
پس آن اسم است مرکلامی را که منقطع گشت امید معرفه مراد ازان وحکم متشابه اعتقاد
کردن بحق بودن مراد بآن قبل رسیدن بمراد و این متشابه مثل مقطعات اند در
اوائل سور مثل الم وحم بدانکه مذهب ما کرده حنفیه واکثر سلف آنست که در قرآن بعض
آیات اسرار اند میان الله و میان رسول کسی تاویل آن نمی داند و نیست امید دانستن
آن وامام شافعی میفرماید این چنین نیست بلکه همه قرآن مفهوم است اما محکمات وهمه
کس نزد او متشابهات مردن کسان را که راسخ در علم اند والله تعالی میفرماید هو الذی

انزل الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب وآخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم
زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله وما یعلم تاویله الا الله والراسخون
فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا ان الله آنست که نازل کرد کتاب را بعضی
ازان آیات محکمات اند که ظاهر الدلاله اند وآن محکمات اصل کتاب اند برای آنکه
عمل بآن مطلوبست وآیات دیگر متشابهات اند پس آنکسانیکه در دلهای ایشان
میل است از حق پس اتباع کنند آن آیات را که متشابه اند از کتاب برای خواستن
فتنه وبرای خواستن تاویل آن ونمیدانند تاویل آن مگر الله تعالی وراسخان در علم
میگویند ایمان آوردیم بآن متشابه که کلی از محکمات ومتشابهات از نزد رب ماست
ودرین آیه اختلاف کردند پس امام رضی الله عنه میفرماید که لفظ والراسخون فی العلم شافعی
معطوف بر لفظ الله است ویقولون جمله حالیه است ویا مستانفه است محتمل است
که ضمیر به راجع باشد بسوی کتاب پس معنی آنست که میدانند تاویل متشابه را مگر الله
وراسخان در علم درحالیکه میگویند ایمان آوردیم باین متشابه ویا اخبار علیحده است
بانکه ایمان میآرند بمتشابه ویا بکتاب وامام ابو حنیفه میگویند که وقف است بر لفظ الله
والراسخون جمله مستانفه است ومعنی آنست که تاویل متشابه را نمیدانند مگر الله تعالی
وراسخان در علم میگویند که ایمان آوردیم بآن متشابه که مراد بآن حق است ونازل است از
نزد الله تعالی وسیاق موید قول ماست زیرا که الله تعالی حظ زایغان را بیان فرمود که حظ ایشان
اتباع متشابه است ورد فرمود بانکه تاویل او نمیدانند کسی سوای الله وزایغان را عدیل باید

که عادت

که عادت الله تعالی ذکر هر دو فریق است و صلاحیت بودن عدیل نیست مگر راسخان
را پس خطر راسخان بیان فرموده که ایمان است نه ابتغاء تاویل و نیز دو قراءة اند یکی
قراءة ابن مسعود دیگر قراءة ابن عباس وان تاویله الا عند الله برین قراءة عطف
والراسخون بر لفظ الله نمیتواند شد زیرا که لفظ الله مجرور است و لفظ راسخون مرفوع
است دیگر قراءة ویقول الراسخون برین قراءة لفظ راسخون فاعل یقول است این
هر دو قراءة موید قول حنفیه است کذا قالوا درین مقام کلام بسیار است بعضی از آن
در شرح سلم مسمی بفواتح الرحموت و شرح تحریر الاصول گفته شد والحجه که استدلال
میکنند بانکه حضرت امیر المومنین عمر رضی الله تعالی عنه این صبیغ را تعزیر کرد برانکه از متشابهات
قرآن سوال میکرد پس جواب از آن می تواند شد که شاید که مقصود این صبیغ ابتغاء فتنه بود
و راسخان در علم سوال از آن نمیکردند و نه بیان میفرمودند مباحث التقسیم الثالث
مبحث الحقیقة والمجاز اما الحقیقت فاسم لکل ما ارید به ما وضع له اما حقیقه پس نام است
برای هر لفظی که اراده کرده شده از آن معنی که موضوع است لفظ بازاء آن وحکمه وجود ما وضع له
خاصا کان او عاما و حکم حقیقت پیدا بودن موضوع له خواه عام باشد یا خاص پس عمل
کرده شود بآن و اما المجاز فاسم لما ارید به غیر ما وضع له لمناسبة بینهما و اما مجاز پس نام است
برای لفظی را که اراده کرده شد بآن غیر آن چیزی که لفظ وضع کرده شد بازاء آن وحکمه وجود
ما استعیر له خاصا کان او عاما و حکم مجاز پیدا بودن آن چیز است که استعاره کرده شده
برای آن چیز لفظی خاص باشد یا عام که مستغرق باشد مر افراد خود را پس عمل کرده

شود بران خاص و عام پس مجاز عام میشود چنانکه خاص میشود قال الشافعی رح لا عموم للمجاز
لانه ضروری و فرمود امام شافعی ره نیست عموم مر مجاز را پس مستغرق نشود لفظ جمیع
افراد معنی مجازی را زیراکه ضروریست که اصل حقیقه است و مجاز میشود مگر نزد انتفاء حقیقه
پس ضروری شد و ضروری متعذر میشود بقدر ضرورة و عموم امر زائد است بر اصل معنی
پس ثابت نشود و انا نقول ان عموم الحقیقة لم یکن لکونه حقیقة بل لدلالة زائدة علی ذلک
این دلیل است بر اثبات مذهب که مجاز را عموم است برای اینکه[1] بدرستیکه[٧] عموم حقیقه را
٧ ما میگوئیم بدرستیکه
نبود برای اینکه حقیقه است بلکه برای دلالة زائده بر بودن حقیقه و آن دلالت لام است
ویا دلالت اضافه است که واضع وضع کرده معرف بلام را و معرف باضافه را برای عموم
مدخول لام و عموم مضاف و این دلالت موجود است در مجاز چنانکه در حقیقت و ازینجا ظاهر
شد که لفظ بنظر عام معنی حقیقت است اگرچه بنظر نفس معنی مجاز است زیراکه عموم مدخول لام و معرف
باضافه بوضع واضع است واما نفس معنی بوضع واضع نیست وکیف یقال انه ضروری وقد کثر
فی کتاب الله این جواب است مر دلیل امام شافعی را ره و چگونه میتوان گفت که بدرستیکه
مجاز ضروری است وحال آنکه کثیر شده در کتاب الله والله تعالی منزه است از ضرورة وحال آنکه
مجاز ضروری نیست بلکه دو طریق افاده ما فی الضمیر است یکی حقیقه دیگری مجاز پس اختیار
مجاز با قدرة بر آوردن حقیقه دران معنی مجازی جائز است بلکه کثیر است که لطافت
و بلاغت در مجاز بیشتر میشود از حقیقه و در تلویح گفته که این نسبت در کتب شافعیه یافته
نشده و نسبت احدی را خلاف در صحة نحو رأیت الاسود الرماة الا زیدا و در ذهن این

این فقیر می افهمد که مراد از عموم عموم بنظر معانی متعدده مجازی است چنانکه عموم مشترک
است وحاصل انکه استعمال لفظ در معانی متعدده مجازیه جایز نیست چنانکه جایز است استعمال
مشترک در معانی متعدده واین صحیح است لیکن ناقلان خطا کردند در فهم مراد ونقل بوجه
دیگر کردند والله اعلم بمراد خواص عباده ولهذا جعلنا لفظ الصاع فی حدیث ابن عمر رض عاما فیما یحله
وبرای اینکه مجاز را عموم است گردانیدیم ما حنفیه لفظ صاع را در حدیث ابن عمر رضی الله عنهما
عام در جمیع آن چیزی که در صاع می آید وآن حدیث اینست لا تبیعوا الدرهم بدرهمین ولا تبیعوا
الصاع بالصاعین یعنی بیع کنید یک درهم را بدو درهم ونه یک صاع را بدو صاع پس لفظ صاع
موضوع است برای ظرف که آن پیمانه است واین مراد نیست بلکه آن شی که در صاع پیمانه
می کنند واین معنی عام است در جمیع آن اشیاء را که بصاع مقدر میشود خواه مطعوم باشد
ویا غیر مطعوم حرام است در غیر مطعوم نیز همچو جص ونزد امام شافعی بمطعوم مخصوص است بمطعوم
پس در مانند جص ربوا نیست در تلویح گفته که این تخصیص نیست برای اینکه در مجاز عموم
نیست بلکه برای اینکه علت حرمت ربوا نزد ایشان طعم است واین فقیر میگوید که تعلیل
نص بوجهی که حکم را مبطل شود باطل است باتفاق پس تعلیل این نص بوجهیکه عموم
مستفاد شود ازان باطل گردد باطل است مگر انکه گویند که عام ظنی است نزد ایشان
پس تعلیل بوجهیکه مخصص عموم گردد باطل نیست فتامل فیه والحقیقة لا تسقط عن
المسمی بخلاف المجاز این بیان علاقه حقیقت ومجاز است وحقیقت یعنی موضوع له از
مسمی که در لفظ مستعمل است ساقط نمیشود بخلاف مجاز که موضوع له از مسمی مجاز ساقط

میشود وحاصل آنکه اگر سلب معنی حقیقی از مستعمل فیه جایز باشد پس این لفظ حقیقه
است چون لفظ انسان که مستعمل است در رجل و مرئة و سلب معنی انسان از هر دو صحیح
نیست پس لفظ انسان حقیقه است واگر سلب معنی صحیح باشد از مستعمل فیه پس لفظ مجاز
است چون حمار که مستعمل شود در بلید و معنی حقیقی حمار از بلید مسلوب میشود پس لفظ حمار
حال استعمال در بلید مجاز است و در اینجا کلام طویل است مستوفی شده است در مطولات
و علامت جیده خالی از شبهه تبادر است بلا قرینه پس تبادر موضوع له علامه حقیقه
و تبادر غیر آن علامه مجاز است پس اگر از لفظ مستعمل بلا قرینه همون مستعمل فیه متبادر
میگرده پس لفظ در آن معنی حقیقی است و اگر در وقت انتفاء قرینه مستعمل فیه متبادر نشود
بلکه غیر متبادر بود پس لفظ در آن معنی مجاز است متی امکن العمل بها سقط المجاز در هر وقت
که عمل بر حقیقت ممکن باشد ساقط شود مجاز و معنی مجازی گرفتن جایز نبود این ظاهر است
زیرا که حقیقه اصل است و با امکان اصل فرع را راه نیست فیکون العقد لما ینعقد دون
العزم و چونکه با امکان حقیقه حمل بر مجاز جایز نیست پس میشود عقد برای آنکه منعقد
میشود با نیت قلب و عقد کنند که این را خواهم کرد یا نخواهم کرد در قول الله تعالی ولکن یؤاخذکم
بما عقدتم الایمان و نمیشود در این قول برای عزم و قصد تفصیل این مقام آنست که نزد
ما کفاره در یمین غموس نیست و آن بر خلاف امر گذشته که واقع شده است با علم او به بودن
خلاف واقع بالقصد و این گناه کبیره است از کفاره مرتفع نمیشود و نیست کفاره مگر
در یمین منعقده و آن یمین است که در مستقبل این چنین خواهم کرد یا نخواهم کرد و الله تعالی فرموده
است

مستعمل

۸۵ ب است در سوره مائده لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان مؤاخذه
نمیکند الله بلغو او در قسمهای شما ولیکن مؤاخذه میکند در عقد کردن شما ایمان را پس امام
شافعی میفرماید که مراد از لغو یمینی است که صادر شود بلا قصد ومقابل آن عقد یمین است
که بقصد وعزم باشد پس حاصل آیة این شد در یمینی که صادر شود بلا قصد مؤاخذه نیست
ودر یمینی که [illegible] لغو بقصد مؤاخذه است وگویند که مراد از مؤاخذه وجوب کفاره است
پس در یمین غموس کفاره واجب شد وما میگوییم در جواب چنانکه مصنف گفته که لفظ
عقد حقیقة است در آنچه که منعقد میشود در قلب که این جنس خواهم کرد یا نخواهم کرد وامام مالک
گفته که احسن آن شئ است که شنیدم در این باب که لفظ عقد در عزم مجاز است وتا
امکان حقیقة حمل بر مجاز روا نیست پس مراد از بما عقدتم الایمان یمین منعقده است
پس در غموس کفاره نیست کذا قالوا وتحقیق این مسئله کرده خواهد شد در بحث تعارض
ان شاء الله تعالی والنکاح للوطی دون العقد این معطوف است بر لفظ عقد یعنی چون متعذر
که بالامکان حقیقة مجاز ساقط شود پس میشود لفظ نکاح برای وطی نه برای عقد نکاح که لفظ
نکاح حقیقة لغویه است در وطی ومجاز لغوی است در عقد نکاح پس اگر مرد زوجه را گوید
ان نکحتک فعبدی حر محمول بر وطی میشود پس بر وطی جزاء مرتب شود وایلاد لازم آید و
شاید که بر این بنا کرده صاحب هدایه گفته است که در قول الله تعالی حتی تنکح زوجا غیره
مراد از نکاح وطی است بدانکه معنی لغوی در لفظ نکاح مهجور است شرعا ومهجور شرعی
مثل مهجور عرفی است پس در لفظ نکاح اراده معنی لغوی صحیح نمیتواند شد مگر بعد نصب

قرینه وانی در حکم مجاز است عرفا پس تفریع اراده وطی نه عقد از لفظ نکاح بر سقوط مجاز
با امکان بودن حقیقه صحیح نیست زیرا که معنی عرفی حقیقه است و مقدم است ارادهٔ آن بر اراده
معنی لغوی و لهذا اگر کسی گوید مر اجنبیه را والله لا انکحک قسم الله نکاح کنم ترا پس مراد عقد
باشد و از زنا حانث نشود و در مثال مذکور اگر زوجه را گفت ان نکحتک فعبدی حر
پس قرینه عدم اراده معنی عرفی قائم است زیرا که مدخول آن اغیر متحقق است در حال
یا احتمال تحقق او در مستقبل و در زوجه نکاح متحقق است در حال پس محمول شده بر معنی
لغوی بسبب عدم امکان معنی عرفی و مبنی قول صاحب هدایه در آیه حتی تنکح زوجا غیره
آنست که قرینه اراده وطی موجود است و آن حدیث عسیله است و آنکه طلاق زوج
بر سبیل حقیقه است بعد نکاح است و نیست مبنی بر آنکه حقیقه لغویه مقدم است
بر حقیقه عرفیه و بعضی محققان از حنفیه حمل کردند لفظ نکاح را بر وطی در نهی مذکور
در این آیه لا تنکحوا ما نکح اباوکم نه نکاح کنید آن زنان را که نکاح کرده اند آباء شما را و این
حمل نکاح بر وطی برای آن نیست که لفظ نکاح حقیقه لغویه است بلکه برای آنکه حقیقه عقد نکاح
شرعیه است پس اگر عقد نکاح مراد باشد لازم آید مشروعیه نکاح با منکوحه اب
باصل و عدم مشروعیه بوصف و این باطل است که نکاح با منکوحه اب باطل محض است
و اصلا مشروعیه را راه نیست برای این حمل کرده شد بر وطی که حقیقه حسیه است
و نهی از آن مشروعیه را نمی خواهد بلکه میخواهد عدم مشروعیة را از اصل و اما بطلان
عقد نکاح با منکوحه اب پس برای آنکه مشروعیه عقد نکاح نیست مگر برای حل وطی

وچون

وچون حل وطی از اصل ساقط شد پس شروعیت عقد نکاح باقی نماند وعقد نکاح باطل
شد از اصل همچنین باید فهمید این مقام را ویستحیل اجتماعهما مرادین بلفظ واحد کما
استحال ان یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکا وعاریة فی زمان واحد ومستحیل است
جمع شدن معنی حقیقی ومعنی مجازی درحالیکه مراد باشند از لفظ واحد در استعمال
واحد باین وجه که هر واحد تمام معنی لفظ باشد ومورد حکم باشد چنانکه مستحیل است
انکه باشد ثوب واحد بر لابس از روی ملک وعاریة در زمان واحد ونزد امام شافعی
رحمه اراده هردو معنی مجازی وحقیقی صحیح است چنانکه در مشترک اراده هردو صحیح میدارند
ودر این نظر اشاره است بسوی استدلال بر استحاله اجتماع معنی حقیقی ومجازی باین
وجه که اگر هردو مراد باشد پس لفظ حقیقه باشد ومجاز باشد در زمان واحد
مثل ثوب بودن ملک وعاریه وبودن لفظ واحد حقیقه ومجاز باطل است باجماع
اهل عربیه بیان لزوم انکه لفظ مستعمل در هردو معنی یا حقیقه است فقط یا مجاز است
فقط واین هردو شق رجحان بلا مرجح است زیرا که لفظ در هر واحد از موضوع له وغیر
موضوع له مستعمل است بنابر انکه تمام مدلول لفظ اند ومناط حکم اند ویا نه حقیقه است
ونه مجاز واین نیز باطل است زیرا که لفظ مستعمل منحصر است در هردو پس باقی
نماند مگر انکه لفظ حقیقه ومجاز باشد معا ونزد این فقیر وجه دیگر است بر استحاله ارادهٔ
هردو وآن اینست که استقرای صحیح شاهد است بانکه لفظ چون مستعمل شود بلا قرینه
متبادر میشود معنی موضوع له نه غیر واگر قرینه غیر موضوع له باشد متبادر این غیر گردد

واصلا احتمال اراده معنی حقیقی محتمل نمیشود وانکار این مکابره است پس معلوم شد که
بشرط استعمال لفظ اراده معنی واحد است واگر هر دو مراد داشته شود پس استعمال صحیح
نشود نه بر سبیل حقیقه ونه بر سبیل مجاز بلکه از قبیل غلط گردد فافهم حتی ان الوصیة للموالی
لا تتناول موالی الموالی واذا کان له معتق واحد یستحق النصف ولا یلحق غیر الخمر بالخمر
ولا یراد بنو بنیه بالوصیة لابنائه ولا یراد المس باليد فی قوله تعالی او لامستم النساء ولان
الحقیقة فیما سوی الآخر والمجاز فیه مراد فلم یبق الآخر مرادا یعنی چون ثابت شد
بر استحاله اراده معنی حقیقی ومجازی یعنی مستحیل است اراده معنی حقیقی ومجازی [illegible] که
وصیت بر موالی خود را ویا موالی دیگری را تناول نمیشود مر موالی موالی را صورتش
آنکه کسی وصیت کرد که موالی فلان را این قدر مال بده واو را موالی است وآن موالی را
نیز موالی است پس این وصیت تناول نشود موالی موالی را دیگر زیرا که مولی فلان
باضافه حقیقه است در مولی فلان ومجاز است در مولی مولی وی ووقتیکه باشد
آن فلان را مولی واحد مستحق نصف مال موصی به خواهد شد ونصف آخر بورثه
مردود شود زیرا که وصیت مر موالی راست وموالی صیغه جمع است واقل جمع در وصایا
دو اند پس مال موصی میان دو کس باشند پس هر واحد مستحق نصف مال شدند
وچون مولی واحد است نصف بگیرد وباقی نصف چون وصیت دران باطل شد
میراث گردد وصاحبین رضی الله تعالی عنه میفرمایند نصف باقی هم موالی موالی
باید داد بطریق عموم مجاز وتا اینکه لاحق کرده نشود بخمر غیر خمر در آیه تحریم خمر تا حرام
لعینه کرده

لغو کرده و ثانی آنکه نه اراده کرده شود ابنا ذکور وصیت مالی با بنای فلان و این مسئله مثال اول
است و ثالث آنکه مراد نشود مس بید در قول الله تعالی او لامستم النساء این هم برای آنست
که معنی حقیقی در ما سوای آخر مراد اما نند و معنی مجازی در آخر پس معنی دیگر مراد باشد یعنی
در ما سوای آخر معنی مجازی مراد نتوان شد و در آخر معنی حقیقی مراد نتوان شد تا جمع
میان اراده معنی حقیقی و مجازی لازم نیاید بدانکه در تفریع اول و ثالث خدشه هست
زیرا که متبادر است از لفظ مولی و ابنا چونکه مضاف شوند سوی کسی اعتاق کرده شده او
و زائیده از صلب او و لفظ مولی مضاف و ان حقیقت است و اما اعتاق کرده شده معتق
پس اطلاق مولی مضاف و ان مجاز است و همچنین در زائیده زائیده او لفظ ابنی
مجاز است و اصل حقیقت است پس در وصیت اطلاق بر معنی حقیقی و معنی مجازی مراد شود
تا جمع هر دو لازم نیاید اما در تفریع ثانی کلام است نزد امام ابو حنیفه و امام ابو یوسف
خمر موضوع است برای شیره انگور وقتیکه غلیان کند و سکر آرد و نبیذ خرما
و زبیب هر دو را حکم خمر است و خمر حرام لعینه است قلیل و کثیر و نجس است نجاست
غلیظه همچو بول و ما عدا آن از اشربه مثل متخذ از شعیر و ذره حرام لعینه نیست
از دو روایت یکی آنکه قصد تلهی کند و باین قصد قلیل و کثیر حرام است دیگر آ
کنند که سکر حرام است مطلقا و اگر ازین هر دو خالی باشد مثل تداوی و جایز
و نجس نیست و نزد امام محمد و ائمه ثلثه باقون رضی الله عنهم همه اشربه مسکره حرام اند قلیل
آن و کثیر آن خواه قصد تلهی باشد یا نه و بقدر سکر باشد یا نه و همه اشربه نجس اند مثل

بول و آب دهان میفرمایند که خمر محرم و نجس است بنص قاطع و خمر متناول است همه اشربه مسکره
را پس همه اشربه حرام باشند و نجس باشد و مصنف بجواب آن اشاره کرد
و تقریرش آنکه در آیه تحریم خمر معنی حقیقی مراد است بی شبهه پس اشربه مسکره دیگر مراد
نشوند تا جمع میان حقیقت و مجاز لازم نیاید و حق مذهب امام محمد است که در صحیح بخاری مذکور
و قتیکه آیه تحریم خمر نازل شد در مدینه مطهره نبود خمر عنب مگر قلیل و نه بود مگر خمر شعیر و یا ذره
و نیز در صحیح بخاری مذکور است که چون آیه خمر نازل شد منادی ندا داد که خمر حرام
شد خمهای ریختند در طریق مدینه و نبود مگر خمر شعیر و در صحیح مسلم روایت حدیث
کل مسکر کثیره فقلیله حرام هر شرابی که سکر کند کثیر او پس قلیل وی حرام است و در
روایتی کل مسکر جرعة منه فالجرعة حرام هر شرابی که بقدر سبو او سکر آرد پس جرعه او حرام است جرعه
و در صحیح بخاری مرویست که جناب حضرت امیر المومنین عمر رضی الله عنه خطبه خواندند بر منبر رسول
الله صلعم پس فرمود در خطبه انه قد نزل تحریم الخمر و هی من خمسة اشیاء العنب والتمر
والحنطة والشعیر والعسل والخمر ما خامر العقل بدرستیکه نازل شد تحریم خمر و این
خمر از پنج شی است از انگور و از خرما و از گندم و از جو و از عسل و خمر آن چیز است که
ببرد عقل را و این خطبه بود بحضور صحابه کرام و کسی انکار نکرد بران و همه تسلیم آن
کردند اول اشیا خمر ذکر کرد که ازین خمر سکر کنند در آن ایام بعد آن تعمیم کرد همه
اشربه مسکره را پس اجماع شد برآنکه اشربه مسکره مشمول آیه اند پس
اگر لفظ خمر موضوع است برای ما خامر العقل چنانکه ظاهر الفاظ خطبه است پس صحیح
نیست

نیست در متناول خمر این اشربه مسکره را و اگر موضوع نیست پس مجاز است در آیة و لفظ مستعمل
است در مخامر العقل و متناول است بطریق عموم مجاز مر خمر انگوری را و مر همه اشربه مسکره را بطریق
عموم مجاز مر خمر انگور را و مر همه اشربه مسکره را بطریق عموم مجاز و جمع میان حقیقه و مجاز نیست
و چون دانستی که قول امام محمد رضی الله عنه حق است پس قول شیخین رضی الله عنهما قابل فتوی نیست
بهذا مشایخ ما کلهم فتوی بر قول امام محمد رضه داده اند و مفتی به و قابل عمل چنین قول را
دانسته اند و حکم کرده اند که نبیذ و اشربه مسکره تمامها نجس اند و محرم اند قلیل و کثیر
آن والله اعلم باحکامه و اما تفریع ثالث آنست که الله تعالی میفرماید و ان کنتم مرضی او
علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا
اگر شوید شما مریض یا شوید بر سفر و یا لمس کنید نساء را و نیابید آب را پس تیمم کنید
صعید پاک را و در بعض قراءة از قراءات سبعه بجای لامستم لمستم واقع است
و صحابه رض مختلف شده اند پس جمعی بآن رفتند که مراد از لمس لمس بید است و لمس
نساء را ناقض وضو میدانند و تیمم مر جنب را تجویز نمیکنند و آیه را بحدث مخصوص
میدانند و اکثر صحابه بر آنند که مراد از لمس وطی و ملامسه جماع است پس این آیه مسوق
است بافاده تیمم برای حدث جنابه و ابن مسعود رضی الله عنه چون اجازه نداد
تیمم را برای غسل پس ابو موسی اشعری رضی الله تعالی عنه حجت آورد باین آیت
برای جواز تیمم مر جنب را و ابن مسعود قبول حجت کرد و فرمود که من برای ترک منع
میکنم جنب را تا مردمان کسل نکنند در غسل و بعد صحابه کسی منکر نگشت مر تیمم جنب را

وباین آیه استدلال کرده‌اند پس اتفاق شد براینکه مراد از لمس ملامسه جماع ا
پس لمس بید که حقیقت است مراد نباشد ورنه لازم آید جمع میان حقیقت ومجاز
پس ساقط شد قول امام شافعی رضی الله تعالی عنه که مس نسا بید ناقض وضوء
است وتیمم بر جای آب [جنب] را جایز است واگر گفته شود شاید امام شافعی بر نقض وضوء
بمس نساء بدلیل آخر گفته باشند گوییم که دلیل آخر یافته نشده بر نقض وضوء از مس
نساء بلکه در صحیح بخاری مذکور است که ام المومنین عائشه صدیقه رضی الله عنها نوکهای
پایهای ایشان بر موضع سجود در رسول صلعم نماز لیل میکرد از دست مبارک پایهای
ام المومنین دور میکرد وسجده میکرد واین متوال بود سجود رسول الله صلعم در تمام نماز
پس ظاهر شد که مس نساء ناقض وضوء نیست والله اعلم باحکامه وفی الاستیمان
علی الابناء والموالی یدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار شبهة این جواب اعتراض
مقدر است وآن اینست که اگر حربی امان خواست بر ابناء خود وموالی خود وگفت
آمنونی علی بنی وموالی پس امان دادند غازیان برابناء وموالی پس داخل میشوند
دربنی امان فروع که ابناء ابناء اند وموالی موالی اند پس لازم آید جمع میان حقیقت ومجاز
ومصنف جواب داد بقول خود وفی الاستیمان الی الآخر یعنی در طلب امن برابناء خود
وموالی خود داخل میشوند فروع که ابناء الابناء وموالی موالی اند برای اینکه ظاهر اسم
ابناء وموالی شبهه شد زیراکه اطلاق ابناء برابناء ابناء شایع است ازو میگویند
بنو آدم وبنو هاشم پس باین اطلاق شبهه امان شد وازشبهه امان ثابت میشود کذا

فالولد

قالوا واين فقير ميكويد كه اكر ميكفته شخصي كه اماني ميخواهد براي نسل خود پس ٨٩
اين قرينه است بر انكه از ابناء مطلق فروع مراد است بطريق مجاز واين مجاز بعموم خود
متناول است مر ابناء را وابناء ابناء را ومحتمل اظهر واولي بودي بخلاف الاستيمان
على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان في الطريق التبعية فيليق
بالفروع دون الاصول واين امان بر ابناء وسوالي بخلاف امان بر آباء وامهات
است بجهت انكه داخل نميشوند اجداد در آباء وجدات در امهات براي انكه اين
دخول فروع در ابناء بطريق تبعيه است ولايق است اين تبعيه مر فروع را نه اصول را
پس اصول داخل نشوند در امان كذا قالوا ووارد ميشود بر ان بورود ظاهر كه اصليه
در خلقت منافي نيست مر تبعيه را در امان ونيز قرينه واضحه است بر انكه مقصود امان
اب وجد وام وجده است كه در اكثر كسي مقتول شدن جده وجده وباسير شدن
انها نميخواهد علاوه انكه صاحب هدايه رضي الله عنه در باب بيان محرمات كفته كه ام
حقيقه است در مطلق اصل وشامل است مر جده را بطريق حقيقه پس امان مرام را
متناول امان جده را است بطريق حقيقت واظهر بنظر دليل آنست كه روايت كرده
حسن رحمه از امام ابو حنيفه رضي الله عنه كه جد وجده داخل ميشوند در امان اب وام
والله اعلم باحكامه وانما تقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى اين نيز جواب
اعراض مقدر است تقرير اعراض آنست اكر كسي قسم كند باين عبارة لا تضع قدمه

في دار فلانٍ ننهد قوم خود را در دار فلان پس حانث شود از دخول برهنه پا و مستور
با پاپوش و وضع قدم حقیقه است در برهنه پا و مجاز است در مستور به پاپوش
پس معنی حقیقی و مجازی هر دو مراد شدند و نیز دار مضاف سوی فلان حقیقه
در ملک است و مجاز است در باشش با جاره پس جمع لازم آمد میان حقیقه
و مجاز و مصنف رحمه الله ازین بعد اشکال جواب داد بقول خود وانما یقع علی الملک والاجارة
الی الآخر یعنی واقع میشود این حلف بر ملک و اجاره یعنی در دخول دار مملوکه و دار
مسکونه باجاره واقع میشود در دخول برهنه پای و مستور به پاپوش در اینکه قسم
کنند که وضع نخواهد کرد قدم را در دار فلان باعتبار عموم مجاز است یعنی ایجال در
معنی مجازی است و آن عام است مر افراد حقیقه را و آن معنی مجازی دخول
است مر وضع قدم را و نسبت سکنی است مر اضافه دار را و ظاهر است که حقیقه وضع
قدم مراد نیست از لا اضع قدمه که این حقیقه مهجور گشته تا اینکه از وضع قدم فهم نمیشود فهمیده
معنی حقیقی و برای هجران حقیقه آن کسی را که بیرون نهاد تمام بدن خود و پای خود
در دار کرد نمیگویند در عرف که او وضع قدم کرد در دار و باین وضع قدم حانث
نشود بلکه در عرف مستعمل گشته در دخول تا اینکه مفهوم مشغول بلا قرینه پس دخول مراد
شود خواه دخول برهنه پا باشد و یا با پاپوش باشد و یا راکب و یا پیاده و اما
اضافه دار اگر چه ظاهر است در ملک لیکن مکان مسکونی کسی نمیشود مگر بجهت صاحب
مکان پس مراد از اضافه نسبت سکنی است پس از دخول در دار مسکونه

فلان

فلان حانث شود خواه مملوکه باشد یا مستاجره یا مستعار و از دخول در مملوکه غیر مسکونه حانث
نشود اینست مختار امام شمس الائمه رضی الله تعالی عنه وظاهر کلام مصنف باین مشعر است و قاضی
خان گفته که مراد مطلق خواه نسبت ملک باشد و یا نسبت سکنی پس گر از دخول دار مملوکه غیر مسکونه
نیز حانث شود والله اعلم باحکامه وانما یحنث اذا اقدم لیلاً ونهاراً فی قوله عبده حر یوم یقدم
فلان لان المراد بالیوم الوقت وهو عام این نیز جواب است از اعتراض مقدر تقریر آن
اینست که اگر کسی گفت عبده حر یوم یقدم فلان عبد او حر است دران یوم که قدوم کند
فلان و فلان آمد در لیل پس حانث میشود و عبده حر میگردد چنانکه در روز اگر قدوم کند حانث
میشود و لفظ یوم در روز حقیقه است و در شب مجاز پس جمع لازم آمد میان حقیقه و مجاز
پس مصنف جواب داد باین قول خود یعنی حانث میشود هر وقت که قدوم کرد در شب
و یا در روز در قول خود عبده حر یوم یقدم فلان برای اینکه مراد از یوم وقت مطلق است
و آن عام است پس بطریق عموم مجاز شامل است روز و شب را و اینجا قاعده
وضع میکنند که اگر عامل یوم شئ غیر ممتد است پس مراد مطلق وقت است چون طلاق
و عتاق و اگر ممتد است پس یا مطلق نهار مراد میشود و چون امرک بیدک یوم یکون
کذا و تفصیل آن در مطولات است وانما ارید النذر والیمین فیما اذا قال لله علیّ صوم
رجب و نوی به الیمین لانه نذر بصیغته یمین بموجبه کشراء القریب تملک بصیغته تحریر
بموجبه این نیز جواب سوال مقدر است تقریر سوال آنست که وقتیکه کسی نذر کرد
مثلاً گفت لله علیّ صوم رجب برای الله بر ذمه من صوم ماه رجب است این

کلام محتمل شش صور است یکی آنکه نیت نذر کرد و از یمین ساکت ماند دوم آنکه نیت
نذر کرد و نفی یمین کرد سیوم آنکه هیچ نیت نکرد و چهارم نیت یمین کرد و نفی نذر کرد پنجم آنکه
نیت یمین کرد و از نذر ساکت ماند ششم آنکه نیت هر دو کرد از نذر و یمین پس در صور ثلثه
اولی نذر منعقد و در صورت رابعه یمین منعقد و نذر نمنعقد و در اخرین نذر هم منعقد و یمین
هم منعقد میشود و صیغه برای نذر است و یمین معنی مجازی است و چون هر دو صحیح شد پس
جمع میان حقیقت و مجاز لازم آمد و در صورت اخیره لزوم اظهر است و جواب داد
مصنف بانی قول وانما ارید النذر الخ یعنی اراده نکرده شد نذر و یمین در وقتیکه گفت
لله علی صوم رجب و نیت کرد با آن یمین را مگر برای اینکه این لفظ نذر است
بصیغه خود که موضوع برای نذر است و یمین است بنظر موجب خود و لازم خود
زیرا که تحریم حلال لازم نذر است و تحریم حلال یمین است پس یمین بطریق لزوم
ثابت شد نه بصیغه و صیغه برای نذر است فقط پس از لفظ معنی حقیقی و مجازی اراده
نشد تا جمع میان هر دو لازم آید و مثل خریدن قریب است و قریب ذی رحم محرم است
که تملک است بصیغه که صیغه برای شرا است و شرا سبب ملک و آزاد کردن است
بموجب خود که برای تملک قریب عتق لازم است شرعا پس سبب این لزوم عتق
لازم است نه از صیغه شرا و همچنین لزوم یمین بجهت لزوم است نه بصیغه نذر کذا قالوا
و وارد میشود که یمین لازم نیست مثل لزوم عتق بر شرا قریب را اگر همچنین می بود
پس یمین بلا نیت لازم می آید عتق بر شرا قریب را بلا نیت لازم می آید و حرمت

مباح

و حرمت مباح که لازم نذر است یمین نیست مگر بعد گردانیدن این حرمت را یمین و این
گردانیدن بدون اراده این حرمة از صیغه نذر و استعمال صیغه را بر این حرمت و اراده کردن
یمین ازان راست نمی آید و مجرد عقد قلب بگردانیدن این حرمت منصوره را یمین بکار
نمی آید تا اینکه از لفظ اراده نکنند و لفظ را دران مستعمل نسازد و چون استعمال کرد دران
پس مجازیته لازم آمد و مجرد لزوم تحریم مباح بدون استعمال لفظ دران کافی نیست
والا که نه تحریمه صلوة و تلبیه بقصد احرام نیز یمین گردد که تحریم مباح لازم است آنرا و در اینجا
کلام دیگر است در شرح مسلم منقح گشته و اما شمس الائمه گفته اینجا یمین و نذر از
لفظ واحد مراد نیست بلکه یمین از لفظ لله مراد است و نذر از لفظ علی صوم رجب پس
جمع میان حقیقه و مجاز در لفظ واحد نشد این وجه وجیه است اگر جواب از علی
صوم رجب بدون کلمه لله و بالکلمه لله متحد نباشد فتامل و طریق الاستعاره الاتصال بین
الشیئین صورة و معنی کما فی تسمیة الشجاع اسدا و المطر سماء مراد از استعاره مطلق مجاز
است نه مصطلح علماء بیان یعنی طریق مجاز اتصال است میان دو شیء یعنی علاقه میان
موضوع له و غیر موضوع له از جهت صورة است و از جهت معنی و مراد از اتصال از جهة معنی اشتراک
در وصف لازم عرفی است و ما عدا آن اتصال بحسب صورة است چون سببیة و مسببیة و حالیة
و محلیة و نحو ذلک چنانکه در تسمیه شجاع باشد و این مثال اتصال بحسب معنی است در شجاع
و اسد مشارکت است در وصف جرءة و این لازم عرفی است مر اسد را و چنانکه مطر
و سماء و این مثال اتصال بحسب صورة است که آسمان یا بمعنی ابر است پس مطر مسبب اوست

واگر یعنی آسمان باشد پس بجهت آنکه باران نازل میشود بامداد سمویات بنظر باشیره

در عرف و در بین دو مثال الکوی و نشر غیر مرتب است و مجازیکه دران اتصال بحسب معنی

باشد علماء بیان آنرا استعاره نام نهند و مجازیکه دران اتصال بحسب صورة باشد آنرا

مجاز مرسل نام نهند وفی الشرعیات الاتصال من حیث السببیة والتعلیل نظیر

الصورة والاتصال فیما معنی المشروع وکیف شرع نظیر المعنی و در شرعیات اتصال

بجهت سببیت و بجهت تعلیل نظیر صورة است یعنی نظیر اتصال بحسب صورة است که علاقه

مشارکه در وصف مذکورست و اتصال در معنی مشروع بکیفیتیکه مشروع گشته نظیر معنی است

یعنی نظیر اتصال بحسب معنی است که این اشتراک در کیفیت است مثال این اخیر کفاله و حواله

است که هر دو مشترک اند در ثبوت مطالبه پس هر یکی در آخر استعمال میشود تا اینکه کفاله

بشرط اصل برائة حواله است و حواله بشرط عدم برائة اصل کفاله است والاول نوعان

احدهما اتصال الحکم بالعلة کاتصال الملک بالشراء وانه یوجب الاستعارة من الطرفین

و اول دو نوع است یکی اتصال حکم است بعلة که علة مشروع نشده است مگر برای

آنکه حکم بران مرتب شود مثل اتصال ملک بشراء که ملک حکم شراء است و شراء

موضوع برای ترتب ملک اوست و درین قسم استعارة یعنی مجاز از هر دو طرف

از علت حکم اراده کرده شود و از حکم علة اراده کرده شود بجهت آنکه علة موضوع است

برای حکم و حکم مقصود است از علت پس هر واحد اصل است بوجهی و فرع است

بوجهی و مجاز باستعمال اصل در فرع میشود پس از هر دو جانب مجاز می توان باشد

صحیح

حتی اذا قال ان اشتریت عبدا فهو حر ونوی به الملک او ان قال ان ملکت ونوی
به الشرا یصدق فیهما دیانة این تفریع است بر آنکه در هر دو حکم مجاز جاری میشود از
هر دو طرف یعنی این مقرر شد با آنکه وقتیکه گوید اگر شرا کنم عبدی را پس حر است
و مراد داشت از شرا ملک را و اگر گوید اگر مالک شوم عبدی را پس او حر است
و از شرا ملک اراده کرد در هر صورت تصدیق کرده شود در دیانة و تحقیق آنست
که ملک در عرف اجتماع را میخواهد و در عرف مالک مجموع تمام اموال مملوکه را در عمر
بتفریق مالک نمیشود آن گفت و شرا اجتماع را نمی خواهد بلکه مشتری میگویند کسی را
که شرا کرده باشد در ماضی خواه بتفریق خواه باجتماع پس اگر گوید ان اشتریت
عبدا فهو حر و نصف را شرا کرد و بیع کرد آنرا بعد از آن نصف آخر را شرا کرد این
نصف آزاد شود که شرط متحقق شد که او مشتری تمام عبد را شد و اگر گوید که
مالک شوم عبدی را پس آن آزاد است و او شرا کرد نصف را و بیع کرد آنرا بعد از آن
شرا کرد نصف آخر را این نصف آزاد نشود زیرا که شرط متحقق نیست که تمام
عبد را مالک نشد که ملک اجتماع را میخواهد و تمام با اجتماع در ملک نامد و اگر گوید در مسئله
شرا که من ملک اراده کردم تصدیق کرده شود در دیانت زیرا که محتمل کلام اراده
کرده در قضا تصدیق کرده نمیشود نه برای آنکه مجاز صحیح نیست بلکه برای آنکه قاضی
بظاهر کلام حکم میکند نه باراده باطنه زیرا که محتمل است که برای تخفیف میگوید که
من این نیت کردم و در واقع نیته نکرده باشد و در مسئله ثانیه اگر گوید که از

ملک شراء اراده کردیم تصدیق کرده شود در دیانة و در قضا که محتمل کلام اراده کرده
و دران تغلیظ است که این نفع از او میشود پس احتمال کذب در قول وی که من اراده
شراء کردم باطل گردید پس در قول مصنف یصدق فیهما دیانة مراد است که در هر دو تصدیق
بدیانت است اما در قضا پس تصدیق در هر دو نیست بلکه در آن است که گوید از شراء ملک
اراده کردم والثانی اتصال المسبب بالسبب کاتصال زوال ملک المتعة بزوال ملک الرقبة فیصح
استعارة السبب للحکم دون عکسه قسم ثانی اتصال مسبب بسبب است و سبب آنست که مفضی
سوی حکم باشد و موضوع برای او نباشد و موثر دران نباشد و این مثل اتصال زوال
ملک متعه بزوال ملک رقبه است زیرا که رقبه سبب است و ملک مسبب که از زوال ملک
رقبه ملک متعه زائل میشود و موضوع برای آن نیست پس صحیح است مجاز کردن سبب را
برای مسبب و عکس این جائز نیست که مسبب را مجاز کند برای سبب پس اگر گوید
زوجه را انت معتقة و اراده کند طلاق را طلاق واقع میشود و اگر گوید امه را انت
مطلقة و اراده اعتاق کند اعتاق نشود زیرا که طلاق که زوال ملک متعه است مجاز
در اعتاق که زوال ملک رقبه است نمیتواند شد و دلیل بران آنست که مبنی مجاز بر اتصال
باشد از اصل سوی فرع نه از فرع سوی اصل و مسبب فرع است پس از ان اتصال
سوی اصل نمیتواند شد کذا فی التلویح و درین مسئله تفصیل بسیار است در شرح مسلم [illegible]
شده واذا کانت الحقیقة متعذرة او مهجورة صیر الی المجاز بالاجماع کما اذا حلف
لا یاکل من هذه النخلة ولا یضع قدمه فی دار فلان و وقتیکه شیء حقیقه متعذر باشد حقیقه

مهجور

مهجور که ترک کرده شد در عرف باز گردیده شود سوی مجاز باجماع در صورت اولی
همین تعذر حقیقه قرینه است بر بودن لفظ مجاز در معنی اقرب سوی حقیقه و بقرینه
دیگر حاجت نیست و در صورة ثانیه حاجت قرینه نیست بلکه در عرف این مجاز حقیقه
گشته و اگر در اصل حقیقه استعمال کرده شود قرینه باید مثال صورة اولی والله لا یاکل
من هذه النخلة حقیقه وی که خوردن عین نخله است متعذر است پس مجاز متعین شد و مراد
اکل انچه که از وی خارج شود از ماکول مثل ثمار و مثل آن و اگر بجای نخله آن شجره را
آورد که از وی ثمر بر نیاید پس این حلف بر ثمر آن واقع شود و مثال صورة ثانیه قول
وی والله لا یضع قدمه فی دار فلان حقیقه نهادن قدم مهجور گشته در عرف و استعمال در
مطلق دخول متعین است و در ین صورت و اصل است لا یاکل من الدقیق زیرا که حقیقه
اکل آرد در عادة متروک شد و مراد اکل متخذ از ان همچو نان و مثل آن و می باید که
مراد از حقیقه مهجوره عام باشد از مهجوره در عرف و مهجوره در عادة والمهجور شرعاً
کالمهجور عادة حتی ینصرف التوکیل بالخصومة الی الجواب مطلقا و اذا حلف لا یکلم
هذا الصبی لم یتقید بزمان صباه و حقیقه مهجوره در شرع مثل مهجوره در عرف و عادة است
مراد نشود در استعمال اهل اسلام بلکه در عرف اصلا تا اینکه منصرف شود وکیل کردن
بخصومه باین لفظ و کلتک بالخصومة بسوی جواب خصم خود در مجلس قضا مطلقا
عام از انکه انکار باشد یا اقرار و این برای انکه حقیقه خصومة که جدال است محقق باشد
در ان و با مبطل حرام است و شخص را جائز نیست خصومة پس توکیل بان نشود زیرا که

توکیل بآن میشود که مالک آن باشد و موکل خصومت را مالک نیست پس مراد از خصومت
آنچه که در شرع معروف است و آن جواب است در مجلس قضا و گفتن مقابل
با خصم خود قول حق انکار باشد و یا اقرار و مثلا آخر وقتیکه حلف کند بانکه تکلم نخواهد
کرد با این صبی را مقید نشود بزمان صباء وی و حقیقه تعلق حکم بمشتق تعلق حکم است
بزمان اتصاف بمبدء و هجران صبی را جایز نیست در شرع لحدیث من لم یرحم صغیرنا
و لم یوقر کبیرنا فلیس منا کسیکه شفقت نکند بر صغیر ما که اهل اسلام ایم و توقیر نکرد کبیر ما
که اهل اسلام ایم پس نیست از ما پس هجران ذات مراد باشد بدانکه مهجور در شرع
بر دو گونه است یکی آنکه معنی حقیقی عادة اهل و مناسب اهل اسلام نباشد که محرم الشرع
و یا رذیل باشد پیش اهل اسلام چنانکه در هر دو مثال گذشت و نحو والله لا اکل اللحم
تناول نشود گوشت خنزیر را اگرچه حقیقه لحم شامل است آنرا و دیگر آنکه در عرف
اهل شرع و اهل اسلام اطلاق در معنی حقیقی متروک گشته تنها در معنی شرعی شده
باشد مثل صلوة و نکاح پس محمول بر معنی حقیقی نشود نحو لا تنکحک و مخاطبه اجنبیه است
حانث نشود بزنا و حانث شود بعقد وان کانت الحقیقة مستعملة والمجاز متعارفا فهی
اولی عند ابی حنیفه رحمه الله خلافا لهما کما اذا حلف لا یاکل من هذه الحنطة او لا یشرب
من الفرات و اگر باشد حقیقه مستعمله فی الجمله و باشد مجاز متعارف در عادة
پس آن حقیقه اولی است از مجاز اگر نیت مجاز نباشد نزد امام همام ابو حنیفه رضی الله
تعالی عنه و خلاف است در آن مر صاحبین را رضی الله عنهما چنانکه کسی اگر حلف کند

که اکل

لا اکل نخواهد کرد ازین حنطه پس حقیقت که اکل عین حنطه است مستعمل است که حنطه بریان
خورده میشود و اراده از لفظ نیز کرده میشود گاهی ولیکن مجاز متعارف است که عامه
در اکثر خوردنی متخذ است همچو نان و مثل آن و در اراده از اکل حنطه نیز متعارف است
پس اگر نیت حالف معلوم نباشد پس محمول است بر حقیقت اکل عین گندم نزد امام
رضی الله عنه و بر اکل آنچه در باطن حنطه است خواه عین را خورد و یا متخذ از آن را خورد
بطریق عموم مجاز و این برای آنست که متعارف از اکل حنطه اکل آنچه که باطن حنطه است
بهر وجه که باشد و چنانکه اگر حلف کند که ننوشد ازین فرات و حقیقت شرب از فرات
آنست که دهن در آن انداخته بنوشد و این متعارف نیست اگرچه گاه گاه واقع میشود
و متعارف شرب آب فرات است بهر وجهیکه باشد و اگر نیت نباشد پس نزد امام
ره محمول بر کرع است و نزد صاحبین رضی الله عنه شرب از فرات و این شامل است
بطریق عموم مجاز مر حقیقت شرب از فرات را و این مسئله خلاف این مسئله است
که اگر کسی حلف کند بانکه لا اشرب من هذا البیر این قسم واقع شود باتفاق بر شرب
آب بیر زیرا که حقیقت اینجا متعذر است و هذا اذا علی الحقیقة فی التکلم عنده و عندهما فی
الحکم و این خلاف مبنی است بر خلاف درین مسئله که حقیقت اصل است و مجاز خلف
ازوی لفظی که مجازا مستعمل است در معنی موضوع له اصل است و مجازا که مستعمل است
در غیر موضوع له فرع است و اصل و فرع یک لفظ است لیکن باعتبار استعمالین و این متفق
علیه است و اختلاف اینست در آنکه خلفیت مجاز مر حقیقت را در تکلم است که تکلم بحقیقت

اصل است و تکلم بمجاز فرع تکلم بحقیقه است و این نزد امام ابی حنیفه رحمه الله است پس صحت
ترکیب وقت اراده حقیقه می باید تا خلف بر وی مترتب شود جائیکه اصل ممکن باشد
و نزد صاحبین رحمهما الله خلفیه بنظر حکم است پس حکم در معنی مجازی فرع است مر حکم معنی
حقیقی را پس هر جا که معنی حقیقی ممکن باشد فی ذاته مجاز کردن رواست با قیامت
قرینه بر آنکه معنی حقیقی مراد نیست و هر جا که معنی حقیقی ممکن نباشد استعمال مجازی جایز نیست ممکن
و حق قول امام است زیرا که تتبع استعمالات گواه است بر آنکه در کلام بلغا جائیکه
حکم حقیقه محال است مجاز مستعمل میشود و این اکثر است و صاحبان نیز در بنی موافق امام
اند و آنجا که حقیقه متعذر میشود و این اکثر است و صاحبان نیز برای باشد بر مجاز محمول
است و نیز باید دانست که حکم مبنی بودن مسئله اولویه حقیقه مستعمله و یا مجاز متعارف
بر مسئله خلفیه باعتبار تکلم و یا باعتبار حکم و چنانچه ظاهر میشود مکرر انچه گفته آید که مجاز متعارف
در آنجا که شامل است مر حکم حقیقه را و چون خلفیه باعتبار حکم است حکم مجاز باعتبار
شمول مر حکم حقیقت را اولی است پس مجاز متعارف باشد و اگر خلفیه
بنظر تکلم باشد و تکلم بحقیقه اولی است از تکلم بمجاز پس عمل بحقیقه اولی است
و این صحیح نمیتواند شد مگر جائیکه مجاز متعارف شامل باشد معنی حقیقی را با وجود
این در اولویه این مجاز عام خلفیه بنظر حکم را دخل نیست بلکه مبنی این خلاف
آنست که تعارف قرینه ترک حقیقه میتواند شد یا نه و بنظر الخلاف فی قوله
لعبده و هو اکبر سنا منه هذا ابنی و ظاهر میشود این خلاف در قول مرد

در عبده حو...

مر عبد خود را و حال آنکه آن عبد اکبر است از گوینده در سن پس حقیقه محال است پس
مجاز هم محال شد و کلام لغو گشت این نزد صاحبین است رضه و نزد امام رضه چونکه عبارة صحیح
است و حقیقه متعذر است مجاز متعین باشد و عتق لازم آمد اگر کسی گوید که از تعیین مجاز
عتق لازم نیست زیرا که احتمال است که شفقه مراد باشد پس نزد این فقیر جواب آنست
که این قول نزد عرب صیغه تبنی بود و از قول هذا ابنی جمیع احکام بنوة از اعتاق و میراث
مراد میداشتند و این کلام در معنی تبنی در عرف بمنزله حقیقه گشته و چون شرع تبنی منسوخ
ساخت اعتاق باقی ماند پس این کلام در اعتاق صریح است و قول الله تعالی فان
لم تعلموا آباءهم فاخوانکم فی الدین وموالیکم مشعر است باین پس مولی بودن لازم این کلام
است پس اعتاق ثابت شود چنانکه از انت معتق ثابت است و لهذا معتق نمیشود در
قول یا ابنی که این کلام شایع است در اخوة دینی فافهم وقد یتعذر الحقیقة والمجاز معاً
اذا کان الحکم متنافیا فی قوله لامرته هذه بنتی وهی معروفة النسب وتولد بمثله او اکبر سنا منه حتی
لا ینفع الحرمة بذلک ابدا وگاهی متعذر میشوند حقیقه و مجاز باهم یعنی هر دو پس کلام لغو میشود
ل انکه
وقتیکه حکم متنافی باشد چنانکه در قول وی مر زوجه خود را هذه بنتی این دختر من است و حال
این زوجه معروفة النسب است که معلوم است که این بنت فلانکس است خواه حسبی باشد
که مثل او زائیده میشود و یا اکبر در سن باشد پس این قول لغو است از جهة بودن حقیقه
و مجاز هر دو متعذر عند المطلق تا اینکه واقع شود حرمة از این کلام ابدا اما تعذر حقیقه
پس برای آنست که او معروفة النسب است و معلوم است که بنت او نیست و یا زائیده است

از وی در سن اما تعذر مجاز پس برای آنکه معنی مجازی یا تحریم است که آن لازم بوده آ
و این در اختیار زوج نیست و یا طلاق است و مباین حرمت بنت و حرمت طلاق منافات
است زیرا که حرمت اول مؤبده است و منافی نکاح است و حرمت طلاق امر است آنی آثار
نکاح پس در بوده و طلاق شرکت در وصف نیست تا استعاره صحیح شود و نه این طلاق از
لوازم همیشه است تا اطلاق ملزوم بر لازم و یا اطلاق سبب بر مسبب باشد و چون حقیقه
و مجاز متعذر شد پس اصلا حرمت ثابت نمیشود کذا افاد او بر این وارد است بورود ظاهر
که مسلم است که حرمت طلاقیه منافی است مر حرمت را لیکن در استعاره شرط نیست مشارکت ۲ بنته
در خصوص وصف مشبه به نمی بینی که شمس مستعار میشود برای صبح و حال آنکه نور شمس مضاد
است درخشندگی صبح را بلکه در استعاره شرکت در وصف باید و اینجا شرکت در
مطلق حرمت متحقق است و حرمت در بنت اقوی است که مؤبده است و در مطلقه ضعیف
است که مؤبده نیست پس باید که بسبب این شرکت بنت مستعار باشد مطلقه پس
می باید که طلاق واقع شود چنانکه در انت حرام و نیز وارد میشود که در بیان اگر
تمام شود لازم می آید که مجاز در خصوص طلاق متعذر شود و اینجا احتمالات دیگر اند
مثل بودن آن تشبیه بلیغ بحذف اداة چنانکه علماء بیان میگویند در زید اسد پس ظاهر
گردد و نیز محتمل است که مجاز باشد و معنی آن باشد که این حرام است پس یمین
گردد که تحریم حلال یمین است فافهم والحقیقة تترک بدلالة العادة کالنذر بالصلوة
والحج شروع است در بیان قرائن ترک حقیقه و حقیقه ترک کرده میشود به مجاز

اختیار

اخبار کرده میشود بسبب دلالت عادة اگر در عادة حقیقة مراد نمیشود و چون نذر بصلوة
وحج حقیقة لغویه این هر دو ترک کرده شد و مجاز که ارکان صلوتیه اند و ارکان حجیه
اند مراد داشته شد که عادة اهل اسلام آنست که نذر میکنند مگر این عبادات را
بدانکه کلام مصنف مبنی است بر رای امام فخر الاسلام رضی الله عنه که منقول شرعی
بوضع شارع نیست و الفاظی که در شرع مستعمل اند همه مجازات اند در معانی شرعیه
پس لازم آمد مجاز بنه صلوة وحج در ارکان مخصوصه و اما نزد قائلین بمنقول این الفاظ
در ارکان حقیقة اند و مجاز نیست و بعید نیست که گفته آید که فخر الاسلام رضی الله
عنه وضع شارع را منکر است و میگوید که منقول شرعی بوضع شارع نیست و ثابت است
لیکن وضع متشرعه را و نه عرف متشرعه را پس الفاظ شرعیه اگرچه در ابتدا استعمال
شارع مجاز بودند چون در عرف اهل اسلام مشهور گشت بوجهی که در فهم این
معانی حاجت بقرینه نماند پس منقول عرفی گردیدند بهمین جهت این معانی مراد میشوند
و باعتبار تخاطب شرع مجاز نیست و بدلالة اللفظ کما اذا حلف لا یاکل لحما فلا یتناول
لحم السمک و کقوله کل مملوک لی حر لا یتناول المکاتب و عکسه الحلف لا یاکل الفاکهة فلا
یتناول العنب و ترک کرده میشود بدلالة لفظ یعنی بعض الفاظ چنین اند که معانی
آن مشکک اند بعض اقوی اند و بعض ضعف بحدی ضعف رسیده که گویا فرد آن
نیست و بعضی در قوة بجائی رسیده که گویا فرد آن همین است پس در تفاهم عرف
این لفظ این اضعف و این اقوی فهمیده میشود اینست مراد از دلالت لفظ

از وی در سن اما تعذر مجاز پس برای آنکه معنی مجازی یا تحریم است که آن لازم بوده

و این در اختیار زوج ثابت و یا طلاق است و میان حرمت ثابت و حرمت طلاق منافات

است زیرا که حرمت اول مؤبده است و منافی نکاح است و حرمت طلاق انما است اتی ر

نکاح پس در نبوه و طلاق شرکت وصف نیست تا استعاره صحیح شود و نه این طلاق از

لوازم مؤبده است تا اطلاق ملزوم بر لازم و یا اطلاق سبب بر سبب باشد و چون حقیقت

و مجاز متعذر شد پس اصلا حرمت ثابت نمیشود کذا افاده بعض از اساتید و برود ظاهر

که مسلم است که حرمت طلاقیه منافی است مر حرمت را لیکن در استعاره شرط نیست مشارکت ثابته

در خصوص وصف مشبه به نمی بینی که شمس مستعار میشود برای صبح و حال آنکه نور شمس مضاد

است در خشندگی صبح را بلکه در استعاره شرکت در وصف باید و اینجا شرکت در

مطلق حرمت متحقق است و حرمت در ثابت اقوی است که مؤبده است و در مطلقه ضعیف

است که مؤبده نیست پس باید که بسبب این شرکت ثابت مستعار باشد مر مطلقه پس

می باید که طلاق واقع شود چنانکه در انت حرام و نیز وارد میشود که درین بیان اگر

تمام شود لازم می آید که مجاز در خصوص طلاق متعذر شود و اینجا احتمالات دیگر اند

مثل بودن آن تشبیه بلیغ بحذف اداة چنانکه علماء بیان میگویند در زید اسد پس ظاهر

گردد و نیز محتمل است که مجاز باشد و معنی آن باشد که این حرام است پس یمین

گردد که تحریم حلال یمین است فافهم والحقیقة تترک بدلالة العادة کالنذر بالصلوٰة

والحج شروع است در بیان قراین ترک حقیقت و حقیقت ترک کرده میشود و مجاز

اختیار

اخبار کرده میشود بسبب دلالت عادة اگر در عادة حقیقة مراد نمیشود و چون نذر بصلوة
و حج حقیقة لغویه این هر دو ترک کرده شد و مجاز که ارکان صلوتیه اند و ارکان حجیه
اند مراد داشته شد که عادة اهل اسلام آنست که نذر نمیکنند مگر این عبادات را
بدانکه کلام مصنف مبنی است بر رای امام فخر الاسلام رضی الله عنه که منقول شرعی
بوضع شارع نیست و الفاظی که در شرع مستعمل اند همه مجازات اند در معانی شرعیه
پس لازم آمد مجاز بودن صلوة و حج در ارکان مخصوصه و اما نزد قائلین بمنقول این الفاظ
در ارکان حقیقة اند و مجاز نیست و بعید نیست که گفته آید که فخر الاسلام رضی الله
عنه وضع شارع را منکر است و میگوید که منقول شرعی بوضع شارع نیست و اثبات
میکند وضع متشرعه را و نه عرف متشرعه را پس الفاظ شرعیه اگرچه در ابتدای استعمال
شارع مجاز بودند چون در عرف اهل اسلام مشهور گشت بوجهی که در فهم این
معانی حاجت بقرینه نماند پس منقول عرفی گردیدند بمعنی جز این معانی مراد میشوند
و باعتبار تخاطب عرف مجاز نیست و بدلالة اللفظ کما اذا حلف لا یاکل لحما فلا یتناول
لحم السمک و کقوله کل مملوک لی حر لا یتناول المکاتب و عکسه الحلف لا یاکل الفاکهة فلا
یتناول العنب و ترک کرده میشود بدلالة لفظ یعنی بعض الفاظ چنین اند که معانی
آن مشکک اند بعضی اقوی اند و بعضی اضعف حتی ضعف رسیده که گویا فرد آن
نیست و بعضی در قوة بجائی رسیده گویا فرد آن نیست پس در تفاهم عرف
این لفظ این اضعف و این اقوی فهمیده میشود اینست مراد از دلالت لفظ

ورنه چگونه دلالت کند لفظ بر آنکه حقیقه مراد نیست و این چنانکه حلف کند و گوید لا اکل
لحما نخواهم خورد گوشت را پس لحم اگرچه بحسب حقیقه خود متناول است مر ماهی را لیکن
سمک مراد نیست پس حانث نشود بخوردن آن زیرا که در عرف از لفظ لحم گوشت
سمک فهمیده نمیشود بجهة آنکه لحمیة در وی ضعیف است که او را خون نیست و اهل عرف
از لفظ لحم نمی فهمند و مانند قول وی کل مملوک لی حر هر مملوک من آزاد است متناول نشود
مکاتب را و مکاتب اراده نشود باین و مکاتب آن عبد را گویند که از مولی عقد کرده باشد
که این قدر مال داده آزاد شوم اگرچه لفظ مملوک باعتبار وضع متناول است مکاتب را
لیکن بجهة ضعیف بودن مملوکیة او که مولی ملک تصرف در وی ندارد و در عرف از لفظ
مملوک مکاتب فهمیده نمیشود و عکس این حلف است لا یاکل الفاکهة نخواهد خورد فاکهة را
لفظ فاکهة متناول نیست در عرف انگور را پس از خوردن انگور حانث نشود و فاکهة اگرچه
در وضع خود متناول است انگور را چون که فرد قوی است که مشتمل است بر تغذی زاید بر تفکه خارج
شد در متفاهم عرف از فاکهة گویا که این شی دیگر است و در متفاهم عرف از فاکهة انگور فهمیده
نمیشود و این عکس مثال سابق است زیرا که در آن عدم فهم برای ضعف بود و درین مثال
عدم فهم برای قوت است و این امثله از قبیل تخصیص عام است و تخصیص عام از قبیل
مجاز است زیرا که صیغ عامه موضوع اند برای عموم و چون مخصص شدند استعمال در موضوع له
بافیهما اند فافهم و بدلالة سیاق النظم کقوله طلق امرأتی ان کنت رجلا حتی لا یکون توکیلا
و ترک کرده میشود حقیقه بدلالت سیاق النظم که سیاق کلام قرینه میشود بر...

لحم

حرا

ما کرده

منقول دی

مانند قول وی طلق امرتی اگنت رجلا طلاق بده زوجه مرا اگر تو مرد هستی تا اینکه توکیل
نشود یعنی قول وی طلق که صیغه برای توکیل است لیکن سیاق وی اگنت رجلا قرینه
افتاد بر اینکه توکیل مراد نیست بلکه بیان عدم قدرة وی بر طلاق است و بدلالت
معنی یرجع الی المتکلم کما فی یمین الفور و حقیقه ترک کرده میشود بدلالت معنی که رجوع
میکند سوی متکلم یعنی حال متکلم دلالت میکند بر ان چنانکه در یمین فور و صورة یمین
فور این است که زوجه کسی قصد کرد بر رفتن و زوج او را منع کرده و گفت ان خرجت فانت
طالق و لفظ ان خرجت برای خروج است مطلقا لیکن حال متکلم قرینه است بر انکه
اراده کرده است بر سبیل فور پس بر خروج فوری جزاو مترتب است و اگر خروج بعد آن
یافته شد جزاو مترتب نشود و بدلالت محل الکلام کقوله علیه السلام انما الاعمال بالنیات
ورفع عن امتی الخطاء والنسیان و ترک کرده میشود حقیقه بسبب دلالت محل کلام که
جزئیکه کلام دران واقع شده قابل حقیقه نیست چون این دو حدیث است انما الاعمال
بالنیات ورفع عن امتی الخطاء والنسیان که وجود اعمال مقید بودن بنیته و مرفوع
شدن عین خطاء و نسیان که حقیقه کلام است صحیح و صادق نیست که اعمال بدون
نیه یافته میشود و خطاء و نسیان موجود و متحقق است پس مراد حکم اعمال مقید بنیه است
و حکم خطاء و نسیان مرفوع است بالطریق استعمال لفظ اعمال در حکم او و یا استعمال
لفظ خطاء و نسیان در حکم او و یا بتقدیر آن در نظم کلام و مشهور ثانی است
و اینجا مراد از مجاز عام است از تقدیر یکه آنرا مجاز بالحذف گویند و تفصیل کلام درین

مقام آنست که در حدیث اول چونکه حقیقه متعذر است و تقدیر واجب است پس نزد
ما مراد تقدیر ثواب است و نزد شافعیه تقدیر صحه است وانچه که نزد این فقیر در
ترجیح تقدیر ثواب سابق گفته شد الحال آنچه مشایخ کرام ما فرمودند گفته می آید
پس در حدیث اول یا تقدیر ثواب است و یا تقدیر صحه و اجماع منعقد است
بر تقدیر ثواب که ثواب عمل نیست مگر بنیته باجماع پس تقدیر صحه منتفی شد که
استعمال لفظ در معانی مجازیه متعدده جائز نیست و همچنین تقدیرات متعدده
چنین تقدیرات که صحه کلام بیک تقدیر میشود صحیح نیست پس تقدیر ثواب متعین
گشت وانچه بر ان اعتراض میکنند که محتمل است که تقدیر حکم عام باشد که متناول
است بعموم خود مر ثواب را و صحه را پس مس نمیکند بر مقصود زیرا که اینچنین تقریر
کرده میشود که اینجا سه احتمال اند تقدیر صحه و تقدیر ثواب و تقدیر حکم که متناول هر دو را است
و چون اجماع منعقد شد بر تقدیر ثواب پس هر دو تقدیر دیگر منتفی شدند لیکن
کلام در ثبوت اجماع است زیرا که اجماع بر اناطت ثواب بر نیته مسلم است
واما اجماع بر تقدیر ثواب پس ثبوت آن در حیز خفا است و چون درین حدیث
تقدیر ثواب متعین شد پس در وسایل چون وضوء و غسل و شستن ثیاب
وامثال آن ثواب باشد بنیته واما صحه آن و بودن آن طهارة پس منوط بنیته نیست
پس نیته شرط نیست در ان در بودن طهارة و مثل این در حدیث ثانی گفته میشود
که تقدیر اثم است درو و معنی آنست که اثم خطاء و نسیان مرفوع است و یا تقدیر حکم بود

امجو

همچو فساد و مثل آن و چون اجماع بر اول متحقق است منتفي شد تعذر بر حكم دنيوي پس ارتفاع حكم
دنيوي لازم نيست ازين حديث و نيز لفظ حديث در روايت ديگر مويد قول ما است كه اثم
خطاء و نسيان مرفوع است و آن لفظ اينست ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه كه تبادر ازين تجاوز نفي مواخذه اخرويه است و چون حديث دلالت نكرد بر انتفاء حكم
دنيوي پس صلوة فاسد شود از كلام بخطاء و نسيان بعموم احاديث داله بر عدم اباحة كلام
در صلوة بلكه بر فساد صلوة از كلام و نيز صوم فاسد شود در اكل و شرب بخطاء و وجوب قضاء نيز لازم
آيد و نيز قضا و لازم مي آيد از افطار بظن آنكه آفتاب غايب گشته و وقت مغرب داخل
شده و بعد آن خلاف ظاهر شد و از تسحر بظن آنكه شب باقي است و بعد آن ظاهر شد كه
وقت تسحر فجر بود و درين مسائل خلاف كرده امام شافعي رضي الله عنه و ميفرمايد كه از خطاء
صوم فاسد نميشود و اما عدم فساد صوم باكل و شرب بنسيان در نهار رمضان پس بنصي آخر است
و قياس خطاء بر نسيان چنانكه شافعيه ميكنند فاسد است زيراكه در نسيان اصلا جنايه راه
نيست عذر قوي است و اما خطاء پس خالي نيست از جنايه عدم تثبت و احتياط كه خاطي
ذاكر صوم است بخلاف ناسي و همچنين قياس صلوة بر صوم در عدم افساد بفوات ركن و شرط
بعد از نسيان زيراكه در صلوة مذكر موجود است و آن هيئة صلوتيه است و در صوم اصلا مذكر نيست و از
اعتبار عذر بدون مذكر اعتبار آن با مذكر لازم نيست و الله اعلم باحكامه والتحريم المضاف الى الا
عيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض و تحريم كه نسبته كرده شود سوي اعيان مثل تحريم منسوب
سوي محارم در قول الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم الآية و مثل حرمة منسوبه سوي خمر در قول

حرمت

صلعم الخمر بعینها حقیقة است نزد ما جمهور حنفیه و در بین خلاف است بر بعضی حنفیه را و این است
مذهب اکثر شافعیه و مالکیه و اول مختار امام فخر الاسلام است رحمه و حجة این بعض آنست
که احکام مثل تحریم و ایجاب صفات افعال اند و چون مضاف شد سوی اعیان پس
مراد تحریم فعل که مقصود از ان است پس مقصود از تحریم مضاف سوی محارم تحریم نکاح است
و از تحریم مضاف سوی خمر تحریم شرب است و همچنین پس لابد است که اینجا فعل مقدر باشد چون
حرمت نکاح المحارم و شرب الخمر و یا مجاز در نسبت باشد که صفة فعل نسبت کرده شد سوی
محل و امام فخر الاسلام میفرماید که برین تقدیر محتمل میگردد که فعل محرم باشد با قابلیت محل
پس مشروع شود بنظر محل و این باطل است باتفاق که اصلا مشروعیت نیست فعل را
بلکه ازین تحریم مضاف سوی محل مقصود عدم قابلیت محل است از صلوح است تا محل صالح نماند

و اخراج محل ص

و برین اعتراض میکنند که این رفع مجازیت نیست بلکه تحریم در حقیقة فعل راست و اضافه سوی
محل کرده شد برای اخراج از محلیت فعل پس باین نکته اختیار این مجاز است و ازین بودن
این معنی حقیقة لازم نمی آید و شیخ ابن همام رحمه توجیه ساخته باینکه این ترکیب در عرف
منقول گشته برای این اخراج پس حقیقة شد و منقول مستعمل در معنی عرفی منقول الیه حقیقه
است و تحقیق قول امام فخر الاسلام آنست که تحریم در لغت موضوع است بازاء منع و همین
مراد است در اقوال شارع و استعمال آن در معنی که صفة فعل است نزد این امام مجاز
است بوضع شارع نیست و مادام که حقیقة ممکن باشد بر مجاز حمل نباید کرد و در فعل
اطلاق باین معنی نیز ممکن است چنانکه گویند که وطی حائضه محرم است یعنی ممنوع است

و این

واین نمیتوان گفت که حائضه محرم میباشد زیرا که حائضه صالح فعل است پس فعل ممنوع
بنظر عدم صلاح محل نیست بلکه محرم گشته بوجه دیگر چون تحریم مضاف سوی اعیان شد
چون حرمت علیکم امهاتکم یعنی آنشد منعت علیکم ذوات امهاتکم من النکاح پس ذوات
امهات ممنوع شد نه از فعل پس محل قابل شد و خارج گشت از صلوح فعل و این ترکیب
درین معنی حقیقه است بلا طریان نقل و انچه گفته شیخ ابن همام رح گفته که منقول است پس بر
نقل دلیلی باید فافهم و متصل بما ذکر با حروف المعانی و متصل است بانچه که ذکر کرده شد از
بحث حقیقه و مجاز حروف معانی و مراد از حروف کلمه است زیرا که بعض ازینها کلمات اسما اند
و مراد کلمات المعانی است یعنی کلمی که دلالت میکنند بر معانی و سبب اتصال این بحث با بحث
حقیقه و مجاز اینست که ازین حروف در کدام معنی حقیقه است و در کدام مجاز است و شروع
کرد بحروف عطف فالواو لمطلق الجمع والعطف من غیر تعرض لمقارنة و ترتیب
پس واو برای مطلق جمع است میان معطوف و معطوف علیه بدون تعرض بر مقارنة
و ترتیب اگر واو داخل است بر مفرد پس جمع است در تعلق بردو و اگر داخل
در جمله است برای جمع در تحقیق واقعی هردو و بعض گمان بردند که نزد امام ابوحنیفه
هم برای ترتیب است و نزد صاحبین هم برای معیت و مقارنة است و توهم کردند
بمبنی مسئله که شخص گوید بزوجه مدخوله را ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق
که امام هم میفرماید که یک طلاق واقع شود و باقی طلاق بائن گردد و محل طلاق دیگر نماند
پس معلوم شد که واو را برای ترتیب میدانند ورنه غیر مدخوله محل ایقاع سه طلاق است

معاً و نیست محل ایقاع طلاق متعدد پس بسبیل ترتیب نزد صاحبین رحمهما الله واقع میشوند پس
واو برای مقارنت شد و این زعم باطل است و امام صاحبین رحمهما الله پس واو برای مقارنت
شد و این زعم باطل است و امام و صاحبین رحمهم متفق اند بر آنکه واو برای مطلق جمع است
لیکن این جمع گاهی متحقق میشود در ترتیب و گاهی در مقارنت بدلیل خارج و مصنف
این خارج را بیان کرد بقول خود وفی قوله لغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابی حنیفة رحمه لان الموجب لهذا الکلام الافتراق فلا یتغیر
بالواو و در قول زوج مر غیر مدخول را ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اگر
داخل شوی دار را پس تو طالق هستی و طالق هستی و طالق هستی طالق میشود بطلاق
واحد برای آنکه موجب این کلام افتراق است زیرا که ثانی متعلق است بشرط بواسطه
زیرا که معطوف علیه اول متعلق است و معطوف بواسطه اول پس وقت وجود منجز شود
بوجهی که معلق بودند و معلق نشدند مگر بترتیب پس موجب این کلام ترتیب
و افتراق است و ترتیب و افتراق بواو باطل نمیشود که واو برای مطلق جمع است
و مطلق جمع متحقق است درین افتراق و چون متفرق شد وقوع پس اول واقع شد
و بعد آن محل ۹ زیرا که ما قبل شرط موقوف است بر شرط پس بر دفعة واحدة معلق
شوند پس وقوع نیز دفعة واحدة است و این بسبب آنکه اول کلام موقوف میماند
بر آخر اگر در آخر مغیر باشد و اینجا شرط مغیر است پس بوقت تکلم شرط همه معلق
وقالا موجبه الاجتماع فلا یتغیر بالواو و میفرمایند صاحبین رحمهما الله که موجب این کلام اجتماع است ...
الرجه

شرط
۹ نماند زیرا که عدة نیست او را و او را شرط موخر باشد پس معطوف الیه ان نیست تمام

اگرچه در تعلیق و باطلست لیکن همه ها معلق بشرط شدند و جمع گشت در این تعلیق و چون
شرط متحقق شد پس نزول کنند همه طلاقها با وصف اجتماع و این اجتماع مقتضی تعلیق بشرط
است پس متغیر بواو نشود که واو برای مطلق جمع است و جمع متحقق است در اجتماع نیز و مسئله
فرض کرده شده در غیر مدخوله برای اینکه در مدخوله هر سه واقع شوند باتفاق زیرا که او را عده هست
پس محل است مر وقوع طلاق مرتب را و اینجا چند مسائل اند که در بعض آنها جمع در ضمن ترتیب
متحقق است و بعض آنها اند که جمع در آن در ضمن مقارنت متحقق است بدلالت خارجیه
و در بادی نظر بآن ایرادی آرند بر بودن واو برای مطلق جمع و در حقیقه نیست ترتیب و یا معیته
از دلالت خارجیه است نه از واو و مصنف آن مسائل را بیان میکند که گفت واذا قال
لغیر الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبین بواحدة لان الاول وقع قبل التکلم بالثانی
فسقطت ولایته بفوات محل التصرف و وقتیکه گفت مرد زوجه غیر موطوءه را انت طالق وطالق وطالق
بائن میشود بطلاق واحد و لغو شوند باقی زیرا که طلاق اول واقع شده قبل تکلم بطلاق ثانی
و این برای آنکه حکم متخلف نمیشود از انشاءات تصرفات بلا لحوق مغیر و تکلم باول مقدم
است بر تکلم بثانی پس حکم آن که وقوع طلاق است باول مقدم است بر تکلم ثانی و چون
واقع شد قبل تکلم ثانی پس ساقط شد ولایت او مر ایقاع ثانی را بسبب فوت شدن محل
که وقوع طلاق بر غیر موطوءه موجب بینونت و فرقت است [illegible] عدة نیست پس اینجا جمع مطلق
در ضمن ترتیب متحقق است بسبب اقتضاء عدم تخلف حکم از تکلم نه اینکه واو برای ترتیب است
[illegible] مسئله در غیر موطوءه است و اما در موطوءه هر سه واقع شوند زیرا که محل باقی است

بثبوت عدة بعد طلاق تا که نداشتن عدة واذا زوج الفضولي امتين من رجل بغير اذن مولاهما

وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى

يبطل محلية التوقف في حق الثاني قبل التكلم بعتقها و وقتيكه تزويج كرد فضولى دو كنيز را از شخصى واحد

بدون اذن مولى آن دو كنيز و بغير اذن زوج واين نكاح بر اذن مولى موقوف است بعد آن مولى

هر دو را آزاد كرد باين لفظ و گفت هذه حرة وهذه در حالیکه ثانی متصل باول است باطل شود

نكاح معتقه ثانيه براى اينكه عتق امة اولى باطل ميكند محليه توقف نكاح در حق دوّمي زيراكه

وقتيكه عتق اول واقع شد ثانيه امة است كما انشاء و عتق اولى از تكلم جدا نيست پس نافذ

شد نكاح او قبل تكلم بعتق اين ثانيه بلكه در حال امة بودن اين ثانيه پس نكاح ثانيه نكاح امة

است بر حره و نفاذ نكاح امة بر حره صحيح نيست پس نكاح ثانيه باطل شد درين مسئله و فرض

عدم اذن زوج اتفاقى است واگر باذن زوج باشد و بى اذن مولى و اعتاق مولى باين لفظ

نكاح ثانيه نيز باطل ميگردد و ترتيب در عتق كه موجب بطلان نكاح ثانيه است از جهة ترتيب

در تكلم است نه از جهة واو جمع كه مدلول واو است و مدلول واو اينجا در ضمن ترتيب متحقق گشت

واذا زوج رجل اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه

بطلا كما اذا اجازهما معاً وان اجازهما متفرقاً بطل الثاني لان صدر الكلام يتوقف على

آخره الكلام في آخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء و وقتيكه شخصى تزويج كرد يك شخص را

دو اخت در دو عقد بغير اذن زوج پس رسيد آن زوج را خبر نكاح پس گفت اجزت نكاح

هذه وهذه اجازة داد هر دو نكاح اين واين باطل شوند هر دو نكاح چنانکه اجازه دهد نكاح

هردو را

هر دو را گوید اجزت نکاحهما که اگر اجازه دهد متفرق در ازمنهٔ متفرقه باطل شود نکاح ثانی
واین بطلان نکاح برای آنست که صدر کلام درانشاوات متوقف میشود بر آخر اگر در
آخر مغیر باشد اول را چون شرط واستثنا وداینجا آخر کلام که اجازهٔ نکاح ثانیه است
مغیر است نکاح اولی را از صحت بسوی فساد وچون اول موقوف بود بر آخر پس حکم همه کلام
معا ثابت شد پس اجازهٔ نکاح هر دو لازم آمد وجمع بین الاختین لازم شد پس نکاح
هر دو باطل شد ودر تفریق اجازه در ازمنه جمع از ثانیه است نه از اولی پس نکاح ثانیه
باطل شد واین مقارنت در اجازه بوجه مذکور است نه از واو وادرجمع مطلق است وتحقق جمع
در ضمن مقارنت بدلیل خارج است وتقیید بودن هر دو نکاح در دو عقد برای آنست
که اگر در عقد واحد باشد نکاح هر دو از اصل باطل است وموقوف بر اجازه نماند وقد یکون
للحال کقوله لعبده ادالی الفا وانت حر حتی لایعتق الا بالاداء لانه جعل الحریة حال الاداء
فلا یسبق الاداء وگاهی میشود واو برای حال مانند قول وی ادالی الفا وانت حر اداء
کن بمن هزار وحال آنکه تو حر هستی واو درین قول برای حال است تا آنکه آزاد نشود این
عبد مگر باداء الف برای آنکه او گردانید حریت را حال مر اداء الف را پس سابق نشود
اداء حریت اداء را زیرا که زمان حال وعامل وی یک باید واین کلام دلالت میکند بر
حریتیه مقارنه اداء را وسبب حریتیه نیست لکن این کلام پس سابق بر اداء حریتیه باشد واین
ظاهر است وحاجت نیست بانکه بعضی گفتند که درین عبارت قلب است در اصل ترکیب
انی لو ادانت حر وانت تکون مقیدا لیس حریته مقید باداء شد وقد یدخل علی الجمل

فلا یجب الشرکة فی الخبر کقوله هذه طالقة ثلثا وهذه طالقة فتطلق الثانیة واحدة وگاهی داخل شود
واو بر جملها پس در صورت مشارکت معطوف علیها را در خبر باشد برای آنکه در نسخ که واو
داخل بر جمل برای جمع مضمون جملتین است در واقع مانند قول وی هذه طالقة ثلثا وهذه طالقة پس
طالق شود ثانیه بطلاق واحد زیرا که در جمله ثانیه ذکر عدد نیست و اگر مشارکت در خبر می بود فقط
لفظ وهذه میگفت تا عطف مفرد بیشود و شرکه در خبر لازم میشد وکذا فی قولها طلقنی ولک الف
درهم فنی لا یجب علیه شیء و همچنین در قول زوجه مر زوج را طلقنی ولک الف درهم واو برای عطف است
پس معنی آن شد طلاق ده مرا و مر ترا هزار درهم است پس در این کلام وعده الف درهم است تا اینکه
نه واجب شود بر زوجه چیزی مر زوج را اگر او طلاق دهد زیرا که موعود واجب نمیگردد وقالا انها للحال
والمعاوضة فیصیر شرطا وبدلا فیجب الالف و میفرمایند صاحبین رحمهما الله که بدرستیکه واو برای حال و معاوضه
است زیرا که چون که واو برای حال است پس معنی آن شد طلاق ده مرا و حال آنکه ترا الف درهم
است بر ذمه من پس تطلیق مقید شد ببودن الف بر ذمه او پس میشود شرط مر تطلیق را و بدل
از طلاق پس واجب شود الف بر ذمه او پس میشود شرط مر تطلیق را و بدل از طلاق پس واجب
شود الف بر زوجه مر زوج را اگر طلاق دهد زوج و قول صاحبین رحمهما الله اظهر و اشبه است الفاء للوصل
والتعقیب فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیه بزمان وان لطف فاء برای وصل معطوف
است بمعطوف علیه و برای تعقیب و پس بودن از معطوف علیه و حاصل آنکه فاء برای
تعقیب است بلا مهلت پس تراخی شود معطوف از معطوف علیه بزمان اگرچه لطیف باشد و این
عبارة موهم است بآنکه تراخی بزمان کثیر هم مدلول فاء است و حق عبارة اینست فیتراخی بزمان ما مع

الوصل

الوصل یعنی معطوف را تراخی از معطوف علیه ضرور است لیکن با بودن موصل باو مراد از وصل
بحسب عرف و عادة است نه اینکه صحیح است تزوج فولد له اگر زمان میان ولادة یکسال باشد که این
تراخی را اهل عرف و عادة تراخی نمی شمرند بلکه اطلاق وصل میکنند واذا قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانیة بعد الاولی بلا تراخ و وقتیکه گوید زوج مر زوجه را
اگر داخل شوی این دار را پس این دار را پس طالق هستی پس اینجا شرط دخول دار ثانیه بعد
دخول اولی است بلا تراخی چنانکه مدلول فای است پس اگر بدین نمط داخل شود طالق گردد و اگر
ثانیه را داخل شود قبل دخول اولی یا داخل شود اولی را و داخل نشود ثانیه را اصلا یا داخل شود با تراخی
طالق نشود و یستعمل فی احکام العلل و مستعمل میشود فاء در احکام علل اگرچه احکام از علل متراخی
بزمان نیستند لیکن تراخی اند در رتبه پس درین تراخی مستعمل شد فاء فاذا قال لآخر بعت
منک هذا العبد وقال الآخر فهو حر یکون قبولا للبیع پس وقتیکه گوید مالک شیء دیگری را که بیع کردم از
تو این عبد را و گوید آن دیگر فهو حر پس این عبد حر است میشود این قول قبول بیع را و بیع
تام شود و عبد حر شود زیرا که فاء برای وصل حکم است با علت با متعقب بودن از و پس حریت
مرتب گردید پس البته قبول کننده بیع گردید پس گویا گفت که قبول کردم این بیع را پس
حر است و اگر بلفظ فاء نمی بود بلکه میگفت هو حر پس این قبول نیست بلکه رد بیع است و معنی آن میشد
که بیع مردود است که این حر است قابل بیع نیست وقد تدخل علی العلل اذا کانت تدوم و گاهی
داخل میشود فاء بر علتها وقتیکه باشد آن علت از آن چیز که دایم باشد تا بعد معلول باشد بدانکه
این فاء که داخل بر علل است برای افادة علیت است نه برای افاده تعقیب پس بودن آن

وایم و متحقق شدن بعد معلول فایده نمی دهد در ثبوت تعقیب کالفاء و داخله بر عللی این تعقیب را

افاده نمیکند بلکه افاده علیت کند و اکثر بران اند که این اطلاق مجازی است لیکن تحقیق علاقه

میان تعقیب و علیت ظاهر نمیشود و اظهر آنست که فاء مشترک است میان تعقب و علیت

لیکن استعمال در تعقیب اکثر است و سابق است بر بیان علیت دهم کقوله اد الی الفا فانت

حر ای اد الی الفا لانک حر فیعتق للحال و این فاء داخله بر علل مثل فاء در ین قول اد الی الفا

فانت حر انی فاء داخل بر علة است برای اینکه معنی اینست اداء کن سوی من الف لا برای

اینکه تو حر شوی لیکن آزاد شود این عبد در حال و حریته او بر اداء متوقف نماند و تجی الفاء بمعنی

الواو فی قوله علی درهم فدرهم حتی لزمه درهمان می آید فاء بمعنی واو برای مطلق جمع در قول

وی علی درهم فدرهم زیرا که تعقیب در اعیان متصور نمیشود تا اینکه لازم شود این مقر را دو درهم

وثم للتراخی بمنزلة ما لو سکت ثم استانف وعندهما التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم وثم برا

تراخی است بچنین تراخی که اهل عرف و عادة تراخی دانند و این ثم بمنزله آن است که سکت

کرد بعد آن استیناف کرد گویا تراخی در تکلم است و نزد صاحبین رحمهما الله تراخی که مفاد ثم است

تراخی در حکم است با بودن وصل در تکلم که اگر وصل در تکلم نشود عطف صحیح نشود حتی اذا قال

لغیر المدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده یقع الاول ویلغو ما بعده

ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثانی ولغی الثالث تا اینکه اگر گوید زوج مر زوجه غیر مدخوله

را انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار پس نزد امام ابو حنیفه رحمه الله طلاق اول واقع

شود در حال و متعلق بدخول نباشد زیرا که عطف ثم در حکم تخلل سکوت است و در سکوت

متعلق بشرط ثالث شود و لغو شوند هر دو که بعد وی است زیرا که محل وقوع نماند و نه محل تعلیق تا که غیر
موطوءه بائن میشود از وقوع طلاق که بروی عدة نیست و اگر مقدم کرد شرط را پس اول متعلق شود
بشرط ثانی واقع شود و لغو شود ثالث و فائده تعلیق اول آن است که اگر این زوج این
مرده را نکاح کند و این مرده داخل در دار شد پس این طلاق معلق خواهد افتاد و این
تعلیق باقی است این حکم در غیر موطوده است و اگر موطوده باشد واقع شود اول و ثانی
و معلق شود ثالث بر تقدیر تاخیر شرط و بر تقدیر تقدیم شرط اول متعلق شود و ثانی و ثالث
واقع شود و قالا یتعلق جمیعا و ینزلن علی الترتیب و میفرمایند صاحبین هم متعلق میشوند
هر سه طلاق بشرط در هر دو صورت در تاخیر شرط و تقدیم شرط و نازل شوند مرتب در وقت
وجود شرط اول اولاً و ثانی ثانیا و ثالث ثالثا پس اگر او غیر موطوده باقی ماند در وقت وجود
شرط اول واقع شود و هر دو که بعد وی است لغو گردد و اگر موطوده گردیده پس هر سه واقع شوند
چنانکه اگر موطوده بود از اصل و قول صاحبین اشبه و صواب است کما لا یخفی بدانکه در بعض روایات
واقع شده من حلف علی یمین ثم رای غیره خیرا فلیکفر عن یمینه ثم یأت بالذی هو خیر کسیکه
حلف کرد بر یمین یعنی بر آن چیز که بروی یمین کرد پس آن دید غیر این چیز را بهتر پس کفاره دهد
از یمین خود پس آید بآن چیز که آن خیر است و شیخ ابن همام گفته که این لفظ معروف
نیست لیکن روایت کرد ابوداود اذا احلفت علی یمین فرایت غیرها خیرا منها فکفر عن منها بدا
یمینک وآت بالذی هو خیر و کسیکه حلف کند بر یمین یعنی بر محلوف علیه پس بیند که غیر و
خیر است پس کفاره دهد از یمین و بیارد آنچیز را که آن خیر است و امام شافعی هم از این حدیث

استدلال کرد بر مذهب خود که ادای کفاره مالیه قبل حنث جایز است و سبب وجوب کفاره
یمین است و نزد ما تقدیم کفاره بر حنث جایز نیست و سبب وجوب کفاره نزد ما حنث
است پس مصنف در صدد جواب استدلال امام شافعی رح شد و گفت وفی قوله
علیه السلام فلیکفر عن یمینه ثم لیات بالذی هو خیر استعیر بمعنی الواو حملا لحقیقة الامر بدل
علیها الروایه الاخری و در قول وی صلعم فلیکفر عن یمینه ثم لیات بالذی هو خیر ثم بمعنی
واو است که مطلق جمع است پس حاصل آن شد که جمع کن میان کفاره و آمدن انچه
که خیر است پس تقدیم کفاره بر اتیان خیر لازم نامد و این استعاره برای عمل کردن است
بحقیقه امر که وجوب است و اگر ثم بر معنی خود باشد حقیقه امر صحیح نمیشود زیرا که برین تقدیر
لازم می آید که واجب گردد کفاره اولا بعد آن اتیان بخیر و این خلاف اجماع است
که ادای کفاره قبل حنث واجب نیست باتفاق و این فقیر میگوید که نیز لازم می آید
جواز ادای کفاره بصوم قبل حنث و باین قایل نیست احدی از ما و شما پس تقیید
کفاره در صیغه امر بکفاره مالیه ضرور افتد و این تاویل بعید است پس ثم بمعنی واو است
و کفاره مفید نیست بمالیه و مصنف استدلال استعاره آورده باینکه آمده است در روایت
اخری این حدیث بلفظ واو که اذا حلفت بیمین و رایت غیرها خیرا منها فکفر عن یمینک
و آت بالذی هو خیر و این روایت اصح از اولی است زیرا که این روایت صحیحین است
پس حمل اولی را بر این اولی است و اما قول وی رح که سبب کفاره یمین است راست
نمی آید که کفاره بمعنی ستاره ذنب است چنانکه لفظ کفاره دلالت میکند و ان

پس

٩٨

پس یمین که بهاح کهت سبب آن حکم نه شود واما حنث پس نقض یمین است وجنایت

بر همین است پس بعضی بسوی وجوب کفاره منوان شد فافهم بل لاثبات ما بعده والاعراض

عما قبله علی سبیل التدارک فیطلق ثلثا اذا قال لامرأة الموطوئة انت طالق واحدة

بل ثنتین لانه لم یملک الطال الاول فیقعان بل برای اثبات ما بعد وی است واعراض از

ما قبل وی بر سبیل تدارک واعراض بر سبیل تدارک نزد محققان اهل عربیه آنست

که اول را مسکوت سازد و مدخول بل را قائم مقام اول گردانند این در عطف بر مفرد نسبت بل

واما در جمل پس برای ابطال است واز کلام بعضی شراح اصول امام فخر الاسلام قدس سره

معلوم میشود که در مفرد ودر جمل برای ابطال ما قبل است وچون بل برای اعراض شد

پس طالق شود به سه طلاق وقتیکه زوج مالک نیست ابطال اول را بگردانیدن آن از شکل

سکوت بعد تکلم تا آن که حکم اش واقع میشود وبتکلم ورتفع نمیتواند شد پس این واحده

واقع شود بعد آن عطف ببل کرد ثنتین را وحکم بل اعراض است از اول واقامة ثانی است

مقام آن وچون زوج مالک اقامه است در مقام اول اگرچه مالک نیست گردانیدن اول را مسکوت

پس واقع شوند این دو نیز در مرتبه طلاق اول پس سه واقع شوند معاً دفعة ودرین

حکم موطوءه وغیر موطوءه برابر است وتقیید بموطوءه اتفاقی است بخلاف قوله له علی الف

درهم بل الفان واین بخلاف این قول است له علی الف درهم بل الفان زیرا که درین صورة

واجب شود نکرد والف برای اینکه اقرار اخبار است اول اخبار واو ثبوت الف واحد بعد

آن از واحد بودن اعراض کرد تا ثابت گردد والف یعنی آن الف اول ویک الف دیگر

بخلاف مسئلهٔ اولی زیرا که آن انشاء بود و موجب حکم و این اخبار است از لزوم بردم
بسبب وی در اخبار اعراض میتواند شد که او مثبت حکم نیست لکن للاستدراک
بعد النفی غیر ان العطف انما یصح عند اتساق الکلام والا فهو مستانف کالامة اذا
تزوجت بغیر اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجیز النکاح بمائة لکن اجیزه بمائة وخمسین
در مثال هذا فسخ للنکاح وجعل لکن مبتدا او لان هذا النفی فعل واثباته بعینه لکن برای
استدراک است بعد نفی که توهم که پیدا شده ما بعد وی نیز منفی است آنرا زایل میکند
و ما بعد را ثابت میکند لکن این است که عطف صحیح نمیشود مگر نزد اتساق کلام که ما بعد
منافی ما قبل نباشد و اگر اتساق نباشد پس لکن ابتدائیه مبتدء است و عطف
بر ما قبل نیست چنانکه امتی نکاح کرد بدون اذن مولا خود بمهر صد درهم پس مولی
گفت لا اجیز النکاح بمائة ولکن اجیزه بمائة وخمسین اجازه نمیدهم نکاح را بمائة
لیکن اجازه میدهم نکاح را بمائة و پنجاه درهم بدرستیکه این قول مولی فسخ نکاح
است و گردانیده شود لکن ابتدائیه برای نکاح آخر که مهر وی مائة و پنجاه است
برای اینکه اگر اجازه مبتدء نباشد پس این نفی فعل است و اثبات آن زیرا که اگر
نکاح واقع شده و آن مقید بمهر مائة است و این نکاح موقوف بر اجازهٔ مولی بود
و چون نداد و رد کرد پس این نکاح منفسخ شد و نکاح دیگر که مهر وی مائة و پنجاه
است متحقق نبود که بر اجازهٔ مولی موقوف ماند پس اگر اجازهٔ آن نکاح داد لازم
آید نفی آن و اثبات آن و از این تقریر کرده شد مندفع گشت آن نقض که کردند

اگر مولی

اگر مولی باین لفظ گفت لا اجیز النکاح لکن اجیزه بمائه و خمسین پس صحیح است نفی مطلق
پس اثبات منافی آن نمیشود و اگر مولی گفت لا اجیز النکاح بمائة الی الآخر پس نفی مقید باعتبار
قید است و کلام متسق است که مولی نفی کرد قید مهر را از آن نکاح و مهر آخر مقرر کرد پس کلام متسق است
وجه اندفاع ظاهر است که موقوف بر اجازه این نکاح مقید بود و رد او این نکاح باطل شد و سوای
این مقید نکاح دیگر باید تا مقید بمهر مائه و پنجاه باشد علاوه آنکه لا اجیز النکاح و لا اجیز النکاح بمائه برابر
اند که لام در اجیز النکاح برای عهد است و معهود همون نکاح بمائه است که موقوف بر اجازه است
فانهم او لاحد المذکورین او برای واحد از دو مذکور است یعنی معطوف علیه و معطوف و قوله
هذا حر او هذا کقوله احدکم حر و هذا الکلام انشاء و یحتمل الخبر فاوجب التخییر علی احتمال انه بیانی
و جعل البیان انشاء من وجه و اظهارا من وجه و قول مولی مر عبدین را هذا حر و هذا یا اینکه حر است
مثل قول است احدکما حر یکی از شما حر است یعنی مفاد کلام اول و این کلام واحد است این کلام
انشاء است در عتق بود که عتق ازین کلام واقع میشود و محتمل است اخبار را که صورت وی
خبر است پس موجب شد این کلام تخییر را در اعتاق معین بحکم اینکه انشاء است در عتق غیر معین را
و غیر معین صالح است مر وجود را و هر معین پس او مختار است بهر که خواهد معین سازد برای
عتق پس موجب است تخییر مر را لکن بر احتمال آنکه این تعیین بیان است برای احتمال آنکه
اخبار اعتاق مبهم است پس این تعیین بیان است و اخبار است از آنکه اراده کرده شد
و گردانیده شد این بیان انشاء بوجهی که عتق در معین بسبب انشا رسیده پس جهت بودن
انشاء و تعیین را محل صالح باید و اگر یک عبد قبل بیان مرد پس تعیین مرده صحیح نمیشود

که او محل انشا و باقی نماند و که پوشیده شد این بیان اظهار انچه که مراد او ساخته بود بهذا خبر کرده
میشود زیرا که بر اظهار انچه که مجمل ساخته خبر میرسد نه بر انشا و که از افعال او وارد میشود بود
ظاهر که انشا و خبر هر دو متنافی اند در یک کلام جمع نمیتوانند شد پس حکم انشا و اخبار
معا چگونه مترتب شود و تحقیق آنست که این صیغ عقود و فسوخ همه اخبارات الله و حکایات
است از عقد و فسخ که او کرده است اولا در نفس خود و بآن خبر میدهد و این محکی عنه معلوم
نمیتوانند شد مگر با این خبر و آنرا شرع اعتبار کرده برای صدق این اخبارات پس این
قول هذا حر و هذا اخبار است از ایقاع اعتاق در غیر معین و از این ایقاع خبر میدهد پس
عتق در غیر معین واقع است بسبب محکی عنه این قول و سببیه که نسبت کرده میشود با این اخبار
برای انکه این خبر قایم مقام محکی عنه خود۲ و او سبب است پس این قول سبب شد لیکن چون ۲است
اعتاق در مبهم واقع شد پس حق متعلقات این مبهم باو متعلق شد بر سبیل بدلیت پس
خبر کرده میشود بر تعیین برای انفاد حق متعین و این بیان نیز خبر است از انچه که او متعین
کرده وقت این اخبار در نفس خود که از ان حکایت میکند پس وقوع عتق در معین محکی عنه
این بیان است پس البته در وقت معقد ملک بتعیین محل قابل اعتاق باید تا عتق بر و
نازل شود پس صحیح نمیتواند شد در بیان که من اراده این میت کردم که میت قابل
نزول عتق نیست و چون این بیان قایم مقام محکی عنه خود است پس نسبته سببیه وقوع
عتق در معین سوی وی کرده و از ینجا ظاهر شد که جبر بتعیین برای آن است که حق غیر
باو متعلق شده است و برای تعلق حق غیر جبر بر انشا نمیتواند شد و در تعیین صلوح محل باید برای
انکه

ایکه این انش وجه بدست پس محل صالح باید اینچنین باید فهمید این مقام را هنوز کلام باقیست ۱۰۰

واذا خلت فی الوکالة تصح وجه فیکه داخل شود کلمه او در وکاله باین وجه که گوید وکلت هذا
الرجل او هذا الرجل صحیح میشود وکالت و هر یک بانفراده متولی آن چیز میشود که دران وکیل
ساخته است اگر توکیل ببیع کرد پس اگر یکی ازان دو بیع کند صحیح میشود واین کلمه او
اینجا برای تخییر است بخلاف البیع والاجارة الا ان یکون من له الخیار معلوما فی الشیئین
او ثلثة فیصح استحسانا واین حکم وکالت بخلاف حکم بیع واجاره است که تردید دران صحیح
نیست باین وجه که میگوید بعت هذا او هذا او یا اجرت هذا العبد او هذا زیرا که بیع مبهم واجاره
مبهم جایز نیست مگر اینکه کسی را که خیار باو دست از بایع ومشتری معلوم باشد باین وجه که
بایع گوید من مختارم در تعیین که از هر دو هر که را خواهم دادن خواهم داد و یا مشتری مختار در گرفتن ۷ کعنة
در ینصورت در دو یا سه صحیح بحکم استحسان و در قیاس جایز نیست زیرا که در قیاس بیع مجهول
جایز نیست وجه استحسان آنست که باین نحو بیع حاجت بایست است که پسند موقوف بر
ترویی باشد و یا مشتری و بایع بدون مبیع را آوردن نمیدهد پس لابد که این خیار جایز باشد
مثل خیار شرط واین حاجت رفع میشود در سه ثوب مثلا که جید باشد و بارد وی و وسط
و حاجت زیادة بران نیست پس برای آن در ثلث جایز شد نه در زاید چنانکه شرط
تا مده سه روز جایز است و زیاده بران جایز نیست وفی المهر کذلک عندهما ان صح التخییر
وفی النقدین یجب الاقل وعنده یجب مهر المثل و در مهر همچنین است که جایز است ادخال
او باین وجه که گوید مهر گردانیدم این ثوب را و یا این ثوب را مثلا پس مهر احدهما شود نزد

صاحبین رح اگر تخییر در آنجا صحیح باشد و در تقدیر این باین وجه که مهر الف یا الفین است
واجب میشود اقل زیرا که اقل خواهد داد پس تخییر را فایده ندارد و نزد امام ابو حنیفه رح در صورت
ادخال کلمه او در مهر واجب میشود مهر مثل زیرا که مبهم مهر نمیتواند شد پس تسمیه لغو شد و مهر مثل
واجب گشت که آن موجب اصلی است در نکاح و این در صورتیست که مختار نکرده باشند هر احد الامرین
را و اگر مختار کرده باشند باین وجه که مرده هر چه خواهد بگیرد یا زوج مختار است هر چه خواهد بدهد
پس باتفاق تسمیه صحیح است مسمی واجب گردد و نه مهر مثل و تفصیل قول امام رح چنانکه شیخ
ابن همام گفته اینست که مهر مثل را حکم باید کرد پس باید دید که مهر مثل از اوکس و ارفع قیمت کم باشد و یا
مساوی پس اوکس مهر گردد در صورة مساواة ظاهر است و در صورة کمی برای اینکه بر زیاده بر مهر
مثل بقدر زیاده قیمت اوکس آید است بران هر دو راضی شدند و اگر از اعلی زیاده است و یا مساوی
پس اعلی مهر گردد در صورة مساواة ظاهر است و در صورة زیادة برای انکه بر نقصان از
مهر مثل بقدر نقصان اعلی از ان زوجه راضی شده و اگر از اوکس زاید است و از اعلی کم است
پس مهر مثل لازم آید و مبنی خلاف امام و صاحبین رح آنست که نزد صاحبین موجب نکاح
مهر مسمی است و تا بودن مسمی بمهر مثل رجوع نمیتواند شد و رجوع بمهر مثل برای انعدام
مسمی است و اینجا چون مسمی موجود است رجوع بمهر مثل نمیتواند شد و نزد امام رح
موجب اصلی مهر مثل است و وجوب مسمی آن زمانی است که مسمی معلوم باشد و چون مسمی
مبهم شد رجوع بمهر مثل ضرور افتاد فافهم و تفصیل این از حواشی هدایت باید طلبید
و فی الکفارة یجب احد الاشیاء خلافا للبعض و در کفاره یمین واجب است

احد اشیاء خلافست بر بعضی الاواین بعض غیر معتقد بهم اند و بعضی میگویند که واجب
جمیع اند لیکن ساقط میشوند هر یکی بفعل واحد از آن این قول را نسبت کنند بمعتزله و از جمله
از کتب اینها استفاده میشود اینست که واجب جمیع اند بر سبیل بدل و این راجع
بقول ماست که واجب احد الاشیاء است و بعضی میگویند که بر هر کس واجب آنست که او اتیان
کند و بعضی گویند که واحد معین است نزد الله لیکن ساقط میشود بفعل یکی از سه امور
یکی واجب اصلی و باقی خلیفه اوست در سقوط و حجه ما آنست که الله تعالی میفرماید و کفارة
اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون به اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة و کفاره یمین اطعام ده
مسکین راست از اوسط آنکه اطعام میکنید بان اهل خود را و یا کسوه ده مسکین راست و یا
آزاد کردن یک غلام پس واجب احد این امور ثلثه است و اتیان بایقاع واحد از آن ممکن
است و واقع است پس انکار آن روا نیست و این واجب را واجب مخیر گویند که واجب
مطلق احد الاشیاء است و مکلف مختارست در ضمن هر یکی که خواهد اتیان کنند و مخالفان
را دلایل اند جمله واهیات اند در مطولات مذکور اند با اجوبه آن بدانکه در بیان جزای
قطاع طریق این آیت واقع است انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض
فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک
لهم خزی فی الحیوة الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب الیم بدرستیکه جزای آنکه محاربه میکنند
با الله و رسول وی و سعی میکنند در زمین فساد را مراد ازین قطع طریق است مع جزاء قاطعان
طریق اینست که قتل کرده شوند یا صلب کرده شوند و مراد آنکه بر صلیب بسته از جرح نیزه و یا

شمشیر و مثل آن شکم شکافته شود و بران گذاشته شود تا بمیرند و بعد بردن لاش بران
ماند و یا قطع کرده شود دست و پا از خلاف و یا نفی کرده شود از زمین بجنس اینست اینها را
خواری در دنیا و در آخرة او را عذاب الیم است و درین آیت این چهار جزا مذکور اند با کلمه او
بس ظاهر ازین آیت آنانی برآید که جزا و قاطعان طریق احد این اشیاء اربعه است و این است
مذهب امام مالک رحمه الله میفرمایند که امام مختار است در قاطعان طریق ازین چهار هرچه خواهد
بکند و استدلال باین آیت میکنند و ما میگوئیم که اقسام قطاع الطریق چهار اند یکی آنکه
قتل کنند و مال بگیرند دیگر آنکه قتل کنند فقط بدون اخذ مال سیوم آنکه مال بگیرند و قتل نکنند
و چهارم آنکه نه قتل واقع شد از انها و نه اخذ مال بلکه جمع شدند و اراده آن دارند
و راوندگان راه را خوف حاصل شد پس اگر حکم جمیع همین باشد لازم آید مقابله
اغلظ جنایتها با اخف جزا و اخف جنایة با اغلظ جزا و این در شرع معهود نیست
و نفی جزا و سیئة سیئة مثلها حکم میکنند بخلاف آن پس درین آیت مراد توزیع این
اجزئیه چهار بر انواع چهار است اغلظ جزا و مقابل جنایات اغلظ و اخف مقابل اخف
و معنی آیت اینست که جزاء قاطعان طریق ازین چهار بیرون نیست و هر انواع را مناسب
ازین چهار باید کرد و مصنف این معنی را بیان میکنند بقول خود و فی قوله ان یقتلوا او
یصلبوا للتخییر عند مالک رحمه الله و عندنا بمعنی بل ای یقتلوا اذا افردوا القتل بل یصلبوا اذا
ارتفعت [illegible] رتبة بقتل النفس و اخذ المال بل یقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف اذا اخذوا المال
فقط من الارض اذا اخوفوا الطریق و در قول الله تعالی ان یقتلوا او یصلبوا الخ او للتخییر

برای تخییر نزد امام مالک رحمه الله نزد ما او بمعنی بل است معنی آنکه قتل کرده شوند وقتیکه افراد
کنند قتل را یعنی قتل کنند بدون اخذ مال بلکه صلیب کرده شوند بطریق مذکور و وقتیکه بلند شود
محاربه بقتل نفس و اخذ مال بلکه قطع کرده شود دستهای ایشان و پاهای ایشان از خلاف و وقتیکه
اخذ کنند مال را فقط بدون قتل بلکه نفی کرده شوند از زمین بحبس و وقتیکه تخویف طریق کنند
یا بکه مارهٔ طریق در خوف شوند ولیکن فعل قتل و اخذ مال نشده باشد و مخفی نیست که بودن
او بمعنی بل اگرچه بعید نیست لیکن با این تقیید است بعید الفهم است و اسلم آن است که گفته
شده که او برای تخییر نیست بلکه برای توزیع است و در توزیع بوجه مذکور حدیث نقل میکنند
در کتب اصول و نیز باید دانست که این اجزیه اجزیه وقوع این جنایت است در جماعت اگر یک
کس از جماعت قتل کرده و کسی اخذ مال نکرده همه مقتول شوند و اگر یکی از جماعت جمع کرد
میان اخذ مال و قتل همه مصلوب شوند و اگر یکی از جماعت اخذ مال کرد و کسی از ایشان قتل نکرد
تمام جماعت مقطوع الایدی و الارجل شوند و اگر کسی اخذ مال و قتل نکرده باشد حبس کرده
شوند همه تا آنکه سیمای صلاح ظاهر شود فافهم و قال لا اذا قال لعبده و دابته هذا حر او هذا
انه باطل لانه اسم لاحدهما غیر عین و ذلک غیر محل للعتق و عنده هو کذلک لکن علی احتمال التعیین ای
فی لزمه التعیین فی مسئلة العبدین و العمل بالمحتمل اولی من الاهدار فیجعل باوضع الحقیقة مجازا
عما یحتمله و ان استحالت حقیقة و نیز مانند صاحبین رضی الله عنهما و وقتیکه گوید کسی مر عبد خود را و
دابه خود را هذا حر او هذا بدرستیکه این باطل است و لغو میشود برای اینکه کلمه او با معطوف
و معطوف علیه اسم است مر یکی ایشان را غیر معین و این واحد غیر معین غیر محل عتق است که عتق

نمیتوانند شد و نزد امام ابو حنیفه رحمه این او با سیاق خود چنین است که اسم است مر واحد غیر معین را
ولیکن با احتمال تعیین که تعیین را احتمال دارد تا اینکه لازم شد او را تعیین در مسئله عبدین
یعنی میان دو عبد آدمی آورد او را لازم است که تعیین کند پس این احدهما در متعین منحصر
میشود پس متعین محتمل شد و عمل بمحتمل لفظ اولی است از اهدار آن پس گردانیده شد
این لفظ که وضع کرده شد برای حقیقه بمجاز از انکه احتمال دارد آن لفظ آنرا اگر چه مستحیل است
حقیقه خلاصه الکلام اینکه صاحبین فرموده اند از ان لازم نمی آید مگر اینکه حقیقه متعذر است و ما هم
چنان گوییم لیکن از تعذر حقیقه تعذر مجاز که مستعمل باشد در معین لازم نمی آید و همچنانکه ان
الاستعارة عند استحالة الحکم و صاحبین رحمهم منکر اند مجاز را وقت استحالت حکم حقیقه
این بیان تعذر است از قبیل صاحبین رحمهم و یستعار للعموم فیکون بمعنی واو العطف لا عینه و مستعار
میشود برای عموم و شمول حکم هر دو را معطوف علیه را و معطوف را پس نشود بمعنی واو
نه عین واو یعنی حاصل آن و حاصل واو اگر بود واحد است و این نیست که واو اینجا مستعمل
در معنی جمع است همچو واو بلکه او مستعمل در احد الامرین است و این معنی اوست لیکن چون بعد
نفی واقع شد نفی متوجه باحد الامرین شد پس نفی جمیع افراد وی لازم آمد پس برای عموم
شد و همچنین در اباحت که اباحه جواز اجتماع را میخواهد و از اینجا ظاهر شد که در لفظ یستعار
سامحت است و ذلک اذا کانت فی موضع النفی او الاباحه و این عموم وقتی است که یا
او در موضع که نفی بوی متوجه شود و یا در موضع اباحت باشد کقوله و الله لا اکلم فلانا
او فلانا فانه اذا کلم احدهما حنث و لو کلمهما لم یحنث الا مرة واحدة و لو حلف لا یکلم احدا
الا فلانا

الا فلانا او فلانا فله ان یکلمهما مانند قول وی والله نه کلام کنم فلان را یا فلان را پس باید که هردو
را کلام نکند تا اینکه وقتی که کلام کند یکی این دو را حانث شود و اگر کلام کند هر دو را معاً حانث نشود
مگر یکبار یعنی در اینکه تکلم کند هر دو را حانث شود بجهت اینکه درین کلام عموم است لیکن یکبار و درین رفع
نوع هم آنست که اینجا دو یمین اند یکی بر عدم تکلم این و دیگر عدم تکلم این پس بباید که دو حنث شوند
چنانکه در حرف واو است لیکن اینجا دو یمین نیستند و نیست یمین مگر بعدم تکلم واحدی از
دو بعض این یمین بعض یمین واحد شد در تکلم هر دو معاً پس خواه تکلم بهر واحد بکنند یا تکلم
بهر دو کنند معاً بعض یمین واحد شود و آن یمین عدم تکلم واحد است نی از دو و بر دو حنث
واحد لازم آید و اگر حلف کند که تکلم نخواهم کرد واحدی را مگر فلان را و یا فلان را پس او را
میرسد که کلام کند هر دو را از برای که اخراج هر دو را از یمین میخواهد اباحت تکلم را از هر دو
یستعار بمعنی حتی ان او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الکلام ویحتمل ضرب الغایة
کقوله لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم و استعاره کرده میشود کلمه او برای معنی
حتی ان و یا الا ان یعنی آن مقدر میشود و او بمعنی حتی است و با الا است و این در وقتی است
که فاسد شود عطف برای مختلف بودن کلام یعنی نبودن در قبل حتی لفظی که صالح
باشد مر بودن معطوف علیه را و احتمال دارد ما قبل ضرب غایت را مانند قول الله تعالی
لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم زیراکه در ما قبل صالح بودن معطوف علیه نیست
لیکن صالح ضرب غایت است و معنی آن است که نیست تو را ای محمد هیچ چیزی و دعا بد
با اینکه تا اینکه بخشش کند الله تعالی بر ایشان و یا عذاب کند احد شیئین را منتظر باید بود

وقبل این قول اینست وما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم لیقطع طرفا من
الذین کفروا او یکبتهم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم او یعذبهم
صاحب کشاف گفته که لفظ یتوب معطوف است بر لفظ یکبتهم وجملهٔ لیس لک من الامر
شیء جمله معترضه است ومعنی انکه نیست نصرة ویاری مگر از نزد الله چنین که عزیز است وحکیم
تا اینکه مستاصل کند گروهی را از انها که کافر شدند یا خوار کند انها را پس هزیمة یابند
ومنقلب شوند در حالیکه خائب اند ویا بخشش کند بر انها ویا عذاب کند آنها را نیست ترا
هیچ چیزی وتابع صاحب کشاف شدند بعضی از علما از اهل تفسیر بزعم انکه عطف یکبتهم
مستقیم نشود پس بمعنی صحیح نباشد وحق آن است که عطف بر یکبتهم مستقیم نمیشود زیرا که
یکبتهم حال جنگ بدر است ودر بدر چنین واقع شد که یک گروه مقتول شدند
وباقی خائب شده منهزم شدند ودر جنگ احد این امور واقع نشدند وقوله تعالی
لیس لک من الامر شیء تا آخر نازل است در احد وبیهقی روایت کرد از عبد الله
ابن عباس رض که چون در جنگ احد دندان آنسرور صلعم شکسته شدند فرمودند
لن یصلح قوم شجوا نبیهم واراده دعا کردند برایشان نازل شد این قول لیس لک
من الامر شیء او یتوب علیهم او یعذبهم فانهم ظالمون چون هر دو قصه مختلف شدند
پس عطف انچه در یک قصه است بر انکه در قصه دیگر است چگونه صحیح شود ودر بعض
روایات واقع شده که در غزوه موته بعد شهادت جعفر طیار وزید ابن حارث
وعبد الله بن رواحه رضی الله عنهم آنسرور قنوت میخواندند پس منع آمد بترک قنوت
ونازل شده

و نازل شده لیس لک من الامر شیء اه پس قنوت ترک کردند و برین تقدیر نیز ۱۰۴
عطف بر یکبتهم نمیتوانند شد پس صحیح همان است که امام فخر الاسلام رح فرموده که او
درین آیت برای غایت است فانهم حتی للغایة کالی و یستعمل للعطف مع قیام معنی
الغایة نحو استنت الفصال حتی القرعی برای غایت است همچو الی یعنی برای کا حتی ص
غایتی که منتهی باشد و حتی جاره است همچو الی و مستعمل میشود برای عطف با قایم بودن
معنی غایت مانند استنت الفصال حتی القرعی دویدند بچه های شتر تا اینکه قرعی
دویدند و قرعی جمع قریعه است و قریعه بچه بریض را گویند که پوست او از مرض سفید شده
باشد و مواضعها فی الافعال ان یحتمل غایة بمعنی الی او غایته ای جملة مبتدأة و علامة
الغایة ان یحتمل الصدر الامتداد و ان یصلح الآخر دلالة علی الانتهاء و مواضع حتی در
افعال اینست که گردانیده شود غایت بمعنی الی که مربوط باشد بما قبل وی یا گردانیده شود
غایت و آن جمله مبتدأ باشد و حتی ابتدائیه شود و علامت غایت آنست که محتمل باشد
صدر کلام امتداد را و صالح باشد آخر دلالت را بر انتهاء و ازین امتداد و انتهاء واجب
نیست که در خارج باشد بلکه کافی است که در اعتبار متکلم باشد چنانکه مات الناس
حتی الانبیاء فان لم یستقم الغایة فللمجازاة بمعنی لام کی فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف
المحض و یبطل معنی الغایة پس اگر مستقیم نشود غایت پس حتی برای مجازات است
که مابعد وی جزا و سبب واقع شود بمعنی لام کی بمعنی کی است پس اگر متعذر شود این معنی
کا نیز گردانیده شود برای عطف محض و باطل شود معنی غایت لیکن اینجا حتی برای

تعقیب میشود که تعقیب را قرب است با غایت و نحاة این عطف محض را منکر اند و میگویند که
حتی از غایت و مجازات منسلخ نمیشود و فقها تجویز آن کردند برای اینکه بعد وجود علاقه سماع
جزئیات مجاز شرط نیست و فقها و کرام مقدم اند بر نحاة در اخذ معانی از قوالب الفاظ
و علی هذا مسائل الزیادات کان لم اضربک حتی تصیح وان لم آتک حتی تغدینی وان لم آت
حتی اتغدی عندک و مبنی است بر اینکه گفته شد مسائل زیادات چنانکه اگر مولی گوید
ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر در مثال اول غایت مستقیم است که ضرب ممتد
میشود و آواز کردن غایت میشود و معنی اینکه اگر ترا نزنم تا اینکه آواز کنی پس عبد من
حر است پس شرط عدم ضرب ممتد تا آواز است و اگر او ضرب موقوف کرد قبل آواز و
آواز نکرد پس عبد حر شود و در مثال ثانی نه اتیان ممتد است و نه تغدیه غایت
تواند شد بلکه تغدیه مر اتیان را باعث میتواند شد پس حتی بمعنی غایت نیست بلکه
بمعنی لام کی است و معنی آن باشد که اگر نه آیم ترا برای اینکه غذا کنانی مرا پس عبد من
حر است پس وجود تغذیه شرط نیست اگر تغذیه یافته نشود و او برای آن آمده
باشد عبد حر نشود و در مثال ثالث نه تغذی غایت اتیان است و نه احتمال مجازاة
است که خود حتی وی جزاء اتیان نمیتواند شد پس حتی برای عطف محض است و معنی آنکه
اگر نیایم پس بعد آن تغذی نکنم پس عبد حر است پس انتفاء هر دو فعل باید برای حریت عبد
وجود اتیان و بعد آن وجود تغذی موصول و یا تراخی پس لفظ حتی مستعار است برای قدس سره
بیان معنی فاء و ثم و آن مطلق تعقیب اعم از وصل و تراخی است این خلاصه است و در شرح

و ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر و ان لم آت حتی اتغدی عندک فعبدی حر

اصول

اصول امام فخر الاسلام رحمه زیاده تفصیل است ومنها حروف الجر فالباء للالصاق یعنی
از حروف معانی حروف جر اند پس باء برای الصاق است وتصحب الاثمان حتی لو قال
اشتریت منک هذا العبد بکر من حنطة جیدة یکون الکر ثمنا فیصح الاستبدال به قبل القبض
بخلاف ما اضاف العقد الی الکر و مصاحب میشود باء در عقود بر اثمان واثمان وسایل
اند واین باء مقابله است واین نیز نوع الصاق است تا آنکه اگر گوید اشتریت هذا العبد
بکر من حنطة جیدة خریدیم این عبد معین را بعوض یک کر از گندم جید و بایع قبول کرد این
شراء روا شود و کر ثمن لازم بر ذمه مشتری دین مر بایع را پس صحیح است گرفتن بدل این
کر چیزی دیگر را مثل ثوب زیرا که جایز است استبدال در ثمن قبل قبض واین بخلاف
آنست که اضافه کند عقد را سوی کر و گوید اشتریت کرا من حنطة جیدة بهذا العبد
خریدم کری از گندم جید بعوض این عبد پس این عبد ثمن شود و کر حنطه ثابت بر ذمه
مبیع شود پس این عقد بیع سلم است پس شروط سلم مراعی شود از اجل وغیر آن
و بدل کر گرفتن چیزی دیگر را جایز نبود که استبدال در مبیع سلم فیه قبل قبض جایز
نیست وان قال ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر یقع علی الحق اگر گوید شخصی
مخاطب را که اگر خبر دهی بقدوم فلان پس عبد من حر است واقع میشود این کلام بر
خبر حق اگر خبر کاذب بدهد عبد حر نشود زیرا که اخبار را ملصق ساخته بقدوم فلان پس
مطابقه وی مر این قدوم را واجب است پس واجب است که خبر باید مطابق محکی عنه
که قدوم است باشد بخلاف قوله ان اخبرتنی ان فلانا قدم واین بخلاف قول و

است که اگر خبر دهی که فلان قدوم کرده این خبر واقع بر حق نشود اگر کذب هم خبر دهد عبد
حر گردد زیرا که اینجا شرط مجرد اخبار است واخبار کاذب منقسم دو صادق میشود بخلاف
صورة اولی که آنجا شرط اخبار ملصق بمحکی عنه است پس البته صادق باشد ولو قال
ان خرجت من الدار الا باذنی یشترط تکرار الاذن بخلاف قوله الا ان اذن
لک و اگر گوید ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق شرط است تکرار
اذن مر هر خروج را زیرا که با برای الصاق است و منیت تعلق مکر بخروج و معنی
آنست که اگر خارج شوی از دار بخروجی سوای خروج ملصق باذن پس تو طالق هستی
پس مستثنی خروج ملصق باذن است و ماعدا خروج ملصق باذن هم خروجات
داخل شرط اند پس هر خروج که متحقق شود طلاق واقع شود مگر خروج باذن و این
بخلاف قول وی است وان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق درین
یک بار اذن باید و هر خروج را اذن شرط نیست زیرا که درین قول بعد الا لفظ ان
اذن است و اذن مستثنی از خروج نمی تواند شد که اذن از افراد خروج نیست پس
الا استعاره است برای حتی و معنی آن شد اگر خارج شوی از دار پس طالق هستی تا
اینکه خروج منتهی شود باذن پس اذن غایة خروج است و معنی بغایت اذن شرط
است و ما بعد اذن در شرط داخل نیست پس خروج متحقق بعد اذن اول غیر ماذون
باذن آخر داخل شرط نیست پس ازین خروج طلاق نافتد کذا قال لوا و وارد
منشعه بر بن که تقدیر حرف جر بر آن شایع و قیاسی است و استعاره الا

برای خبی قلیل الوقوع است پس باید که تقدیر آن باشد ان خرجت الا باذن پس
معنی باذنی گشت و بمنزله مصدر برای ظرف شایع است و برین تقدیر معنی آنشود اگر
خارج شوی از دار بهر وقت مگر وقت اذن پس اگر خارج شود در وقتیکه در آن اذن
نباشد طالق شود فتامل وفی قوله انت طالق بمشیة الله بمعنی الشرط و باء در قول
وی انت طالق بمشیة الله در معنی شرط است بمنزله انت طالق ان شاء الله تعالی
زیراکه الصاق طلاق بمشیة الله نیست مگر ببودن شروط بمشیة الله وقال
الشافعی رح الباء فی قوله تعالی فامسحوا برؤسکم للتبعیض و فرمود امام شافعی رح
در قول الله تعالی فامسحوا برؤسکم در آیت وضو برای تبعیض است محققان اهل
عربیه منکر اند بر بودن باء برای تبعیض و ابن برهان گفته که کسیکه باء را برای تبعیض
گفت پس آمد او بر عرب بانچیز که عرب نمیدانند آنرا وقال مالک رح انها صلة
فرمود امام مالک رح که باء اینجا صله است و فعل مسح واقع است بر روس و وقوع
بر محل بنفسه موجب استیعاب است و لیس کذلک بل هی للالصاق لکنها اذا دخلت
فی آلة المسح کان الفعل متعدیا الی الآلة و لا یقتضی استیعاب الراس وانما یقتضی
الصاق الآلة بالمحل وذلک لا یستوعب الکل عادة فصار المراد به اکثر الید فصار
للتبعیض مرادا بهذا الطریق و ثبت الحسن یعنی زعما برای تبعیض است که استعمال
باء در تبعیض در لغت ثابت نشده و نه باء صله است زیراکه مادام که حقیقه
باء مستقیم شود صله گفتن جائز نیست بلکه باء برای الصاق است زیراکه الصاق

حقیقة باء داخل است لیکن این باء وقتیکه داخل شود بر آله مسح شود فعل متعدی بسوی
محل مسح پس شامل شود کل محل را چنانکه گفته شود مسحت الفرس بالمندیل و
وقتیکه داخل شود باء در محل مسح باقی میماند فعل متعدی سوی آله پس استیعاب آله را
خواهد نه استیعاب محل را پس مستوعب نشود استیعاب سر را و نیست مقتضی مگر
الصاق آله را بمحل و این الصاق آله مستوعب نیست کل راس را در عادة پس شد
مراد بآن الصاق الصاق اکثر ید و این الصاق تمام راس نمیشود بلکه بعض راس
پس شد تبعیض مراد باین طریق ازینجا مستفاد میشود دلیل بر فرضیة مسح ربع
سر تقریرش آنکه باء داخل است بر راس پس استیعاب راس نشد و متعدی بنفس
شد سوی آله که ید است پس تقدیر این شد امسحوا الایدی برؤسکم مسح کنید
ایدی را بر سرهای شما و چون مسح متعدی بسوی ید شد استیعاب ید خواست
پس بقدر ید از راس مسح فرض شد و سطح سر بقدر چهار سطح ید است
پس مسح ربع راس فرض گردید و این فقیر میگوید که این وجه اگرچه اوثق وجوه
است در مسح ربع راس لیکن مخدوش است باین وجه که مسح تعلق گرفت
بمس بواسطه باء پس رسیدن مسح بسر آله را میخواهد زیرا که باء برای الصاق
است لیکن مسح را آلتی باید و این آله متروک است در کلام و نیست مفهوم از
کلام مگر اینکه الصاق مسح بی الصوق آله ممکن نیست و اما فعل مسح پس
ظاهر آنست

ظاهر آنست که نازل است منزله لازم واین آلت که مفهوم میشود ید نیست بلکه مطلق اعم از اینکه ید باشد
ویا اصبع باشد ویا انمله اصبع باشد پس استیعاب آلت هم لازم نیامد که فعل متعدی بسوی او شده
قصد آ بلکه بالضروره الت الصاق مسح بدون وساطت آلت ممکن نیست پس حاصل آن گردید که برسانید
مسح را بسر به آلتی که باشد اگرچه انمله اصابع باشد و اگر تامل صادق کنی در انچه گفته شد ظاهر
شود زیرا که مسح که مامور به است در وضو مطلق است آنقدر است که صادق آید مسح براس
به آلت که باشد اگر تمام سر را آلت استیعاب کرده مسح براس صادق است و اگر بعض را به بعضی را
که باشد اگرچه بقدر انمله اصبع باشد نیز مسح براس صادق است پس فرض مسح چیزی
از اجزاء راس است چنانکه مذهب امام شافعی رحمه است با نوجه نه برای اینکه با برای تبعیض
شده و شاید مراد امام شافعی رحمه از تبعیض همین وجه باشد و اتباع تعمق نکردند و گفتند
با برای تبعیض است فتامل و علی للالزام فقوله علی الف درهم یکون دینا الا ان یتصل به
الودیعه علی برای الزام است واصل علی برای استعلاء است اعم از اینکه استعلاء صوری
باشد ویا معنوی و الزام استعلاء معنوی است و مصنف یک قسم را از استعلاء بیان
کرده پس قول مقرله علی الف میشود این اقرار به دین زیرا که لزوم بر ذمه مر دین را است
مگر اینکه متصل شود بوی لفظ ودیعه وگوید له علی الف پس لفظ ودیعه مغیر است مر کلام را
از مدلول او که لزوم الف بر ذمه است بسوی لزوم حفظ او واین بیان تغیر است پس
مسموع شود اگر متصل ساخت با قرار و اگر بعد مهلت گفت که آن الف ودیعه است
نه دین شنیده نشود و دین لازم آید و اذا دخلت فی المعاوضات المحضة کانت

بمعنی الباء وکذلک اذا استعملت فی الطلاق عندهما وعند ابی حنیفه رح للشرط و وقتیکه داخل
شود علی در معاوضات محضه است بمعنی باء که داخل میشود بر اثمان ومراد از معاوضات محضه
آن عقد است که بدون عوض مالی منعقد نشود پس اگر گوید بعت هذا الثوب علی کر حنطة
پس حنطه ثمن است ومثل این دخول علی در معاوضات دخول باء است ووقتیکه
استعمال کرده شود در طلاق پس بمعنی باء است ومدخول او عوض طلاق گردد نزد
صاحبین رحم پس اگر گوید زوجه طلقنی ثلثا علی الف درهم پس الف عوض طلاق
ثلث است واگر زوج یک طلاق داد پس ثلث الف لازم آید مر زوج را زیرا که
عوض منقسم میشود بر اجزاء معوض عنه ونزد امام ابو حنیفه رحم برای شرط است پس علی
داخله در طلاق پس در مثال مذکور الف شرط الایقاع ثلثه است واگر یک طلاق دهد پس
بر زوجه چیزی لازم نمی آید زیرا که شرط منقسم نمیشود بر اجزاء مشروط ودر ترجیح ازین
دو قول اقوال واقع شده اند مستوفی کرده شده در مطولات وصاحب مسلم در ترجیح قول
امام گفته که مرد ته مقابل طلاق ثلث الف را گردانیده وازین لازم نمی آید که مقابل
واحد واثنین چیزی مال باشد که طلاق بلا مال نیز میشود وچون لازم نشد پس الزام
مال بلا لزوم است واین در حقیقت منع است مر انقسام اجزاء عوض بر اجزاء معوض
عنه واین منقوض است بانکه مرده گوید طلقنی ثلثا بالف اینجا انقسام متفق علیه است
ومقدمات مذکوره جاری اند در ان واولی آنست که گفته شود در طلب ثلث
بکلمه علی تنصیص نیست بر قصد معاوضه که طلاق هر دو وجه را محتمل است بمال باشد یا خالی باشد

وکلمه

وكلمة على نيز نص نيست در معاوضه و مرة نطلبيه است مگر ثلث بالف پس الزام بدل در
واحد الزام بلا ملزوم است بخلاف مسئله که در ان باء آورد زیرا که این نص است در
معاوضه وگردانید الف را عوض طلاق ثلث و متبادر در اعواض آنست که اجزاء
عوض مقابل اجزاء معوض عنه افتد فصل ومن للتبعيض واذا قال من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح من براي تبعيض است
پس وقتیکه گوید من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه هر کسی که خواهی از عبید من عتق
او را پس اعتاق کن او را برسد مخاطب را که آزاد کند هر عبید را مگر واحد را نزد امام
ابو حنیفه رح زیرا که میفرماید من برای تبعیض است پس او را توکیل باعتاق بعض عبید
شد وصاحبین رح میفرمایند که او را اعتاق جمیع عبید برسد زیرا که من برای
برای بیان است نزد ایشان واگر کسی گوید من شاء من عبيدي عتقه فهو حر و
همه خواستند عتق خود را همه حر شوند باتفاق و در بین هر دو فارق باید نزد امام رح
از مطولات باید طلبید والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية قائمة بنفسها
كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان وان لم تكن فان كان صدر الكلام
متناولا له كان لاخراج ما بعدها فتدخل كالمرافق وان لم يتناولها وفيه شك فذكرها لمد الحكم
اليها ولا تدخل كالليل في الصوم الى براى انتهاء غايت است يعنى براى انتهاء ما قبلها
الى الغايت و در دخول غايت در ما قبل اهل عربيه را چهار مذاهب است اول اینکه غایت
داخل نیست این مذهب اکثرین است و میل ابو زید قاضی رح باین مذهب است و ثانی دخول

۷ پس من برای بیان است باتفاق ص

است مگر بقرینه و ثالث آنکه دلالت نیست بر دخول و نه بر عدم دخول
و مورد دخول و عدم دخول بدلیل خارج احتیاج است و رابع دخول اگر از جنس
ماقبل است ورنه عدم دخول است و مصنف تفصیل میکند و میگوید باید دید که
قایم بنفسها است یا نه اگر قایم بنفسها است پس هر دو غایت داخل نیست
نه مبدء و نه منتهی و امام فخر الاسلام قدس سره گفته که درین صورت غایت داخل
نیست مگر آنکه صدر متناول باشد و مصنف این استثنا را حذف کرد و گفت
که علی الاطلاق غایت داخل نیست و اگر قایم بنفسها نباشد پس اگر صدر کلام
متناول است هست ذکر این غایت برای اخراج مابعد یعنی فایده ذکر این غا
اخراج مابعد است پس غایت داخل شود چنانکه در مرافق اگر غایت مذکور نمیشد پس
حکم غسل متناول شد مرافق را و مابعد مرافق را پس مرافق داخل شد در غسل
و مابعد مرافق خارج شد و اگر صدر متناول نباشد و یا در تناول شک باشد پس ذکر
این غایت برای مد حکم است و این مد حکم فایده ذکر غایت است و این غایت
داخل در حکم نمیشود چنانکه در صوم متناول نیست لیل را که بر صوم ساعت از یوم نیز
واقع میشود و ذکر این غایت برای مد صوم تا لیل است و لیل داخل نیست
و خلاصه مقام آنست که مذهب خامس مختار فقها است که اگر صدر در این نمط باشد
که اگر غایت ذکر کرده نشود پس متناول شود حکم غایت را پس این غایت داخل است
و ذکر غایت برای اسقاط مابعد است و لهذا این غایت را غایت اسقاط نامند

واگر

واگر غایت اینچنین است که اگر مذکور نمی‌بود داخل نمی‌شد پس این غایت داخل
نیست و ذکر این غایت برای مد حکم است تا غایت و لهذا این غایت را غایت مد نامند
و درین تفصیل برابر است که غایت قائم بنفسها باشد یا نباشد و این تفصیل حسن
است و درین کلام طویل است مستوفی کرده شد در شرح مسلم وفی للظرف
لکنهم اختلفوا فی حذفه واثباته فی ظروف الزمان فقالا هما سواء وفرق ابو حنیفة منهما
فیما اذا نوی آخر النهار وفی برای ظرف است لیکن ائمه مختلف شده‌اند در میان
حذف و اثبات فی ظرف زمان در اینکه کدام از ین هر دو استیعاب دخول را میخواهد
پس فرمودند صاحبین رح که اثبات و حذف برابر است هر دو بطور استیعاب را
میخواهد پس اگر گوید انت طالق غداً او فی غد صحیح نیست نیته آخر در قضاء برای
اینکه خلاف ظاهر است و فرق کرد امام ابو حنیفه رح میانی هر دو از حذف و اثبات
و در صورة حذف فی برای استیعاب است و در صورت اثبات فی برای استیعاب
نیست و فرق کرده در حکم در اینکه وقتیکه نیت کرد آخر نهار را در طلاق پس در غداً
نیته آخر نهار صحیح نیست در قضاء و در فی غد نیته آخر نهار صحیح است در قضاء زیرا که
اظهار فی استیعاب را نمیخواهد و اگر هیچ نیه نباشد پس آن نهار و قوع را متعین
است باتفاق زیرا که اول نهار را مزاحم نیست واذا اضیف الی المکان یقع فی الحال
الا ان یضمر الفعل فیصیر بمعنی الشرط و وقتیکه نسبت کرده شود طلاق سوی مکان
چنانکه گوید انت طالق فی الکوفه واقع میشود طلاق در حال و تقیید لغو گردد مگر آنکه

مگر انکه اضمار کرده شود فعل و اراده کرده شود انت طالق فی دخولک کوفه
پس میشود فی بمعنی شرط پس طلاق معلق شود بدخول کوفه و قبل کوفه طلاق نافتد
ومنها وحروف القسم هی الباء والواو والتاء وما وضع له وهو ایم الله وما یودی
معناه وهو لعمر الله بعضی از حروف معانی کلمات قسم اند و آن باء است و واو است
و تاء است و آن لفظ که وضع کرده شده برای قسم و آن لفظ ایم الله است و آنکه ادا
کند معنی قسم و آن لفظ لعمر الله است نحاة میگویند لعمر الله مبتدا است و لفظ
قسمی خبر مقدر است ای لعمر الله قسمی و این الفاظ مذکوره صریح اند در قسم از ان
قسم منعقد میشود بنفس تکلم ومنها اسماء الظروف وهی مع للمقارنة و قبل
للتقدیم و بعد للتاخیر وحکمها فی الطلاق ضد حکم قبل و اذا قید بالکنیة کان
صفة لما بعده و اذا لم یقید کان صفة لما قبله و از بعض حروف معانی اسماء ظروف
اند و آن لفظ مع است برای مقارنت اگر کسی گوید زوجه خود را انت
طالق واحدة مع واحدة دو طلاق یکبار بلا ترتیب واقع شوند خواه زوجه
موطوءه باشد یا غیر موطوءه و لفظ قبل است برای تقدیم و لفظ بعد است
برای تاخیر و حکم بعد ضد حکم قبل است در طلاق آنچه که در لفظ بعد متاخر است
در وقوع در لفظ قبل متقدم است و بالعکس چنانکه ظاهر میشود انشاء الله تعالی
و وقتیکه اضافه کرده شود لفظ قبل و بعد سوی ضمیر میشوند صفة مر مابعد الی
آنچه که بعد کلمه بعد مذکور است متصف ببعدیت شود و آنچه که بعد لفظ قبل است

متصف

متصف بقبليه شود ووقتيكه اضافه كرده شود سوي ضمير بلكه سوي اسم ظاهر شوند ١١٠
صفت ما قبل خود پس آنچه قبل لفظ بعد است متصف بمعديت شود وآنچه كه قبل لفظ
قبل است متصف بقبليه شود وازين مستخرج شوند اين مسائل اگر كسي گويد زوجه
غير موطوءه را انت طالق واحدة قبلها واحدة دو طلاق واقع شوند زيرا كه او طلاق
واحده داد وبقول خود انت طالق واحدة وحكم كرد بانكه واحده ديگر قبل اين واحده است
پس حكم كرد بوقوع اين واحده در ماضي وايقاع طلاق در ماضي ايقاع در حال است
پس اين طلاق نيز واقع شد در حال با طلاق اولي وغير موطوءه قابل دو طلاق است
بوصف معيت واگر گويد انت طالق واحدة بعدها واحدة يك اول واقع شود ودومي
لغو گردد زيرا كه اول طلاق واحد داد وبقول خود انت طالق واحدة وحكم كرد كه بعد
اين طلاق واحد ديگر است كه بعديت صفت اين طلاق ديگر است پس ايقاع اين
واحده ديگر ايقاع در مستقبل است وبعد وقوع طلاق اول محل طلاق ثاني باقي نماند پس
لغو شد واگر گويد مر غير موطوءه را انت طالق واحدة قبل واحدة پس واحده اولى
واقع شود وواحده ثانيه لغو شود زيرا كه ايقاع واحده كرد بقول خود انت طالق واحدة
واين واحده واقعه را موصوف بقبليت بر طلاق ديگر گردانيد پس اين ديگر در مستقبل
ودر مستقبل بعد وقوع طلاق اولي محل وقوع طلاق نماند پس اين طلاق لغو شد
واگر گويد انت طالق واحدة بعد واحدة دو طلاق واقع شوند زيرا كه او يك طلاق
داد وبقول خود انت طالق واحدة واين طلاق را موصوف گردانند بمعديه

از طلاق دیگر پس لا بد که این طلاق دیگر در ماضی بود و ایقاع طلاق در ماضی ایقاع
در حال است پس این نیز واقع شود همراه اول این که گفته شد در زوجه
غیر موطوءه است و اگر زوجه موطوءه باشد در صور اربع دو طلاق واقع شوند
وعند للحضرة فاذا قال له عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم و عند برای حضرة است و در فارسی از حضرت بلفظ نزد تعبیر
میکنند پس اگر گوید مقر برای او نزد من الف درهم است شود این اقرار بودیعه
نه بدین برای اینکه حضرة بر بودن الف محفوظ نزد وی دلالت میکند پس
ودیعت شود و دلالت بر لزوم نمیکند تا دین باشد ومنها حروف الاستثناء
واصل ذلك الا وغير وقد يستعمل استثناء كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع كانت
صفة للنكرة فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا
و بعضی از حروف المعانی حروف استثناء اند و اصل در استثناء الا است و لفظ
غیر گاهی در استثناء مستعمل میشود و او در اصل صفة است مانند قول مقر له علی درهم
غیر دانق برفع غیر شود صفه مر نکره را و معنی آن شد که برای وی بر من درهم است
چنین درهم که مغایر دانق است پس لازم آید بر وی درهم تام و اگر گوید بنصب
لفظ غیر شود استثناء و معنی آن شود برای وی بر من درهم است مگر یک دانق پس
لازم آید یک درهم الا یک دانق زیرا که قدر دانق مخرج شده ومنها حروف الشرط
وان اصل فيها وانما يدخل على امر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة الا حروف
معانی الکلام شرطان

معنی کلمات شرط اند کهان اصل است دران کلمات شرط که زیاده بر شرطیت ادا
نمیکنند و داخل نشود آن بر کر معدوم چنین امر معدوم که بر خطر و شک باشد یعنی
کائن نباشد البته احتمال کون در مستقبل وارد فاذا قال ان لم اطلقک فانت
طالق ثلثا لم یطلق حتی یموت احدهما پس اگر گوید زوج زوجه را اگر طلاق ندهم
ترا پس تو طالق بخیر ستی طلقات ثلث طالق شود ازین تعلیق تا اینکه
بمیرد یکی ازین پس در انقضاء اخر طالق شود ازین تعلیق و سر دران آن است
که شرط مدخول ان عدم تطلیق است و این عدم تطلیق بر دو وجه است یکی عدم تطلیق
در وقتی از اوقات و دیگر عدم تطلیق بالکلیه در جمیع اوقات و اول مدخول
آن نمیتواند شد زیرا که عدم تطلیق در وقتی التحقیق است و آن نمی آید مگر بر شکوک
التحقیق پس مراد عدم بوجه ثانی است و این شرط متحقق نیست مگر در حیوة احد الزوجین
و اگر تا آخر حیوة از و تطلیق واقع نشد پس شرط این تعلیق متحقق گشت پس
طلاق ثلث ازین تعلیق واقع شود قبل موت و اذا عند نحاة الکوفة یصلح
للوقت والشرط علی السواء فیجازی بها مرة و لا یجازی بها اخری و اذا
جوزی بها یسقط الوقت عنها کانها حرف الشرط و هو قول
ابی حنیفة رحمة الله علیه و عند نحاة البصرة هی للوقت وقد
تستعمل للشرط من غیر سقوط الوقت عنها مثل متی فانها للوقت
لا یسقط عنها ذلک بحال و هو قولهما حتی اذا قال لامرأته

اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
ما لم يمت احدهما وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك

وکلمه اذا نزد نحاة کوفه صالح است مر وقت را و شرط را برابر یعنی مشترک است میان
وقت و شرط پس جزا داده شود یک بار یعنی وقتیکه برای شرط مستعمل شود جزا
آورده شود و جزا نمی داده شود بار دیگر چونکه در وقت مستعمل شود وقتیکه
مجازات کرده نشود وقت ساقط کرده که از ان نیز وقت دلالت نمیکند بلکه
حرف بمعنی آن باشد گویا که حرف شرط است و درین حال جزم میکنند مضارع را
و همین قول علماء کوفه قول ابوحنیفه است رح و نزد نحاة بصره این کلمه اذا برای وقت
است و گاهی مستعمل شود در شرط بغیر سقوط وقت از اذا مثل متی زیراکه متی
برای وقت است ساقط نشود وقت ازین بجائی پس برین تقدیر اذا اسم
است متضمن است معنی شرط را و همین قول نحاة بصره قول صاحبین است رح و حاصل
این خلاف متقرر شد پس وقتیکه گوید زوج مر زوجه خود را اذا لم اطلقك فانت
طالق نه واقع شود طلاق باین تعلیق تا اینکه بمیرد یکی ازو و نزد امام ابوحنیفه رح
زیراکه اذا بمعنی ان است پس شرط عدم تطلیق بالکلیه است چنانکه در ان و مهما
صاحبین رح واقع میشود طلاق وقتیکه فارغ شد ازین قول متصل این قول زیراکه
اذا مستعمل است اوقات را نزد ایشان پس شرط عدم ایقاع طلاق است
در وقتی از اوقات و چونکه ازین کلام فارغ شد درین وقت عدم تطلیق

متحقق

متحقق شد پس جزا مرتب شود بران و شرط در اذا بسبب اشتمال بر وقت
متحقق الوقوع باید در مستقبل و نزد صاحبین رح اذا لم اطلقک مثل متی لم اطلقک
و در مثل لم اطلقک طلاق واقع میشود بنا بر تعلیق بعد فراغ ازین قول باتفاق زیراکه
متی برای تعمیم اوقات است پس شرط عدم تطلیق در وقتی از اوقات ق
لو للشرط و کلمه لو برای شرط است و هر دو فعل وی ماضی باید و مقصود از
تعلیق بلو امتناع جزا بامتناع شرط است نحو لو اتیتنی اطعمتک[7] مقصود ازین انتفاء
بانتفاء اتیان این استعمال فصحا است و فا در جواب لو نمی آید بنابرین بعض گویند که
در قول زوج لو دخلت الدار فطلقت طلاق فی الحال واقع شود زیراکه فطلقت
جزا نمیتواند شد زیراکه مدخول فاء است پس این جمله مستقل است لیکن فقهاء میگویند
که عامه در استعمال لو و ان فرق نمیکنند چنانکه فرق نمیکنند در اذا ما قلت و ما قلت اذا و بنی
مسایل بر اطلاق عامه است اگرچه فصیح نباشد پس با فاء هم جزا و شرط است پس
طلاق معلق شود و فی الحال واقع نشود و در روی عنهما اذا انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزله ان دخلت الدار و روایت کرده شد از صاحبین رضی الله عنهما
انکه وقتیکه گوید زوج انت طالق لو دخلت الدار بدرستیکه این قول بمنزله ان دخلت
الدار است پس طلاق درین قول معلق شود بدخول چنانکه در ان معلق میشود و درین
مسئله روایت از امام ابوحنیفه نیست بتصریح رضی الله عنه و این حکم مبنی است بر آنکه
گفته شد که عوام در ان و لو فرق نمیکنند و الا نه حقیقه لو میخواهد که طلاق واقع

[7] اطعام م

شود زیرا که لو برای انتفاء جزا است بانتفاء شرط و کیف للسوال علی الحال فان استقام

والا بطل ولذلک قال ابو حنیفه رح فی قوله انت حر کیف شئت انه القاع فی

الحال کیف برای سوال است از حال و در اکثر استعمال مجرد از سوال میشود و مستعمل

در حال میباشد اگر حال مستقیم شود پس بهتر و اگر مستقیم نشود باطل شود و بهذا فرموده

امام ابو حنیفه رح در قول مولی بعبد خود انت حر کیف شئت واقع میشود

حریته در حال زیرا که حریته را احوال نیست تا معلق شوند بمشیته و فی الطلاق

یقع الواحدة ویبقی الفضل فی الوصف والقدر مفوضا الیها بشرط نیة الزوج وقالا

ما لا یقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فیتعلق الاصل بتعلقه فلا یقع الواحدة

عندهما الا بمشیته منها وبنیته منه وابو حنیفه رح یقول یلزم من هذا اتباع الاصل للوصف

وهذا علی خلاف القیاس و فرموده امام ابو حنیفه رح در طلاق چنانکه گوید انت

طالق کیف شئت واقع شود طلاق واحد رجعی و باقی ماند فضل در وصف

و در قدر یعنی بینونت خفیفه و غلیظه و اثنان و ثلثه مفوض شود بمرأة اند بشرط

نیة زوج و فرموده صاحبین رح آن چیز که قول اشاره نیکند و محسوس نمیشود پس حال

وصفه وی بمنزله اصل است پس متعلق شود اصل بتعلق وصف و درین صورت

زوج وصف را معلق بمشیه ساخت پس اصل نیز معلق شود پس طلاق معلق شود

بمشیه زوجه پس واقع شود طلاق مگر بمشیه زوجه و نیة زوج نزد ایشان رضی الله عنهما

و امام ابو حنیفه میفرماید در جواب که لازم می آید درینکه گفته اند تابع بودن اصل مر وصف را

واین خلاف قیاس است لهذا اقوال او اشبه بصواب قول صاحبین است رضی الله عنهما ۲۱۱
زیراکه حالی از احوال طلاق که لازم است مر طلاق را و زوج جمیع احوال طلاق معلق به مشیت
زوجه پس باید در طلاق نیز معلق باشد ورنه لازم آید انفکاک لازم از ملزوم و وقوع
طلاق واحده اگر بلا کیفیت ذهن حال است پس این محال است و اگر با یک کیفیت واقع
شود پس این مخالف است مر قول زوج را که او معلق ساخت جمیع احوال را بمشیته زن
و تابع شدن اصل مر لوازم خود را در وجود و در تعلق خلاف معقول است و خلاف قیاس
است بلکه همون معقول است و قیاس است فتامل و کم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت
طالق کم شئت لم یطلق ما لم تشأ و کم اسم عدد واقع است پس وقتیکه گوید زوج انت
طالق کم شئت طلاق واقع نشود تا آنکه مرئه نخواهد برای اینکه عدد طلاق از واحد تا ثلث
معلق کند بمشیته و حیث و این اسمان للمکان فاذا قال انت طالق حیث
شئت او این شئت انه لا تقع ما لم تشأ و یتوقف مشیتها علی المجلس بخلاف
اذا و متی و حیث و این هر دو اسم اند مر مکان را پس اگر گوید زوج انت طالق حیث
شئت و یا گوید انت طالق این شئت نه واقع شود طلاق تا آنکه مرئه نخواهد و متوقف میشود
مشیته وی بمجلس اگر بعد مجلس طلاق خواهد طلاق واقع نشود زیراکه این تفویض طلاق
است و تفویض طلاق مقصور بمجلس میشود و این بخلاف متی و اذا است یعنی اگر گوید
زوج انت طالق متی شئت و یا گوید اذا شئت مقتصر بر مجلس نیست زیراکه متی
و اذا برای عموم اوقات است پس تفویض در جمیع اوقات باقی است در متی

ظاهر است واما اذا پس اگرچه برای شرط می آید وقت مجازاة نزد امام ابوحنیفه
رح لیکن در این کلام اذا برای مجازاة نیست پس برای وقت است پس مستوعب
شود جمیع اوقات را اللفظ المذکور بعلامة الذکور عند یتناول المذکور والاناث
عند الاختلاط ولا یتناول الاناث المنفردات وان ذکر بعلامة التانیث یتناول
الاناث خاصة لفظ مذکور بعلامت ذکور که بآن مراد جمع مذکر سالم است تناول است
ذکور را واناث را نزدیک اختلاط ذکور واناث وتناول نیست اناث مفردات
را واگر ذکر کرده شود بعلامت تانیث یعنی جمع بالف وتا تناول شود اناث
را خاصة حاصل این مسئله آن است که جمع مذکر سالم نحو صالحون تناول است نزد
ما مر رجال ونساء را وفقط نساء را شامل نیست وجمع بالف وتا شامل نیست
مگر نساء را ودرین موافق اند ما را حنابله وجمهور شافعیه ومالکیه مخالف اند درین
حکم ومیگویند که جمع مذکر سالم مختص برجال است وگاهی در اثبات این دعوی وجوه
تبادر میکنند بلا قرینه واثبات این دعوی بدلیل باید وگاهی میگویند که این جمع مذکر
سالم است وجمع برای تکریر احادات است پس مدلول آن جماعت از ذکور باشد وجواب
آنکه این استدلال تسمیه است که علمای نحو این را جمع مذکر می نامند چنانکه جمع بالف وتا را
جمع مونث می نامند باوجودیکه صفت مذکر لایعقل می آید اما در حقیقت این جمع
مختلط است بر جمع مذکر خاصة وبر دو وارد می شود بوروده ظاهر که این جمع یا مذکر است
پس کلام تمام ویا مونث است پس می باید که بر اناث مفردات اطلاق شود نه غیر

ونیز تاء مسلمه کجا رفت و اگر جمع بوده باشد پس یک جمع را دو مفرد باشد و صاحب
مسلم گفته که این جمع مذکر است که در وی اناث داخل کرده شود بتغلیب وقت الا جمع
وچون اعتبار این تغلیب وقت سلامتی بنا فایده شد از واضع پس این تغلیب در جمع مجاز باشد
اگرچه در مفرد مجاز بود و این فقیر میگوید که در صیغه مؤنث تانیث که ضمیمه میشود از تاء است
چنانکه در مسلمه دال بر تانیث تاء است و لفظ با قطع نظر از تاء مطلق موضوع برای آنکس
است که اسلام بوی قایم باشد خواه مذکر باشد و یا مؤنث و اگر اینچنین نبود پس تغلیب
تانیث جایز باشد آری دلالت مسلم بر این معنی در ضمن مسلمه متحقق است واما مستقل بودن
تا ازین غالب شده بر مذکر و این منع نمیکند که لفظ مسلم با قطع نظر از تاء موضوع برای
معنی عام است اگرچه در ضمن وضع مسلمه باشد پس بعید نیست که گفته آید که این جمع برای
مسلم است که قدر مشترک است میان مذکر و مؤنث مگر اینکه در این جمع تکرار مفرد
باین وجه گرفته شود که شامل باشد مر مذکر را یا مؤنث و لهذا بر اناث فقط اطلاق کرده
نمیشود فافهم حتی قال فی السیر الکبیر اذا قال امنونی علی بنی وله بنون وبنات ان
الامان تناول الفریقین ولو قال امنونی علی بناتی لا یتناول الذکور من اولاده ولو قال
ولیس له سوی البنات لا یثبت الامان لهن تا اینکه فرمود امام محمد رحمه الله در سیر کبیر
اگر گوید کافر امام را آمنونی علی بنی امان ده مرا بر پسران من و حال آنکه در این پسران و بنات
هردو اند امان بهردو فریق ثابت شود زیرا که این جمع مذکر سالم است و مضاف است
سوی یاء متکلم پس عام شود بر هر فرد را و آن ذکور و اناث اند و اگر گوید آمنونی علی بناتی

اما ان شامل نشود ذکور را از اولاد وی زیرا که جمع بالف و تا شامل ذکور را است
اگر گوید آمنونی علی بنیی وحال آنکه بنت او را سوی بنات ثابت نشود اما ان
زیرا که این جمع بر اناث مفردات دلالت میکند مبحث الصریح

والکنایة اما الصریح فما ظهر به المراد ظهورا بینا حقیقة کان او مجازا کقوله انت طالق
وانت حر اما تصریح پس آن لفظ است که ظاهر باشد مراد با آن بظهور بین که حاجت
در فهم مراد بقرینه زایده نباشد خواه این لفظ حقیقه باشد خواه در مجاز زود داخل است
در صریح همه اقسام ظاهر الدلالت ظاهر و نص و مفسر و محکم همچو قول وی انت طالق
مر زوجه را و انت حر مر عبد را وحکمه تعلق الحکم بعین الکلام وقیامه مقام معناه حتی استغنی
عن العزیمة وحکم صریح آنست که متعلق شود حکم وی که این صریح سبب است آن را بعین کلام
منتفع شود و قایم شود این لفظ مقام معنی وی تا اینکه در ترتب حکم مستغنی از عزیمت
و قصد است بلکه هر وقت که این الفاظ از زبان صادر شود اگرچه بخطا و غلط باشد
طلاق و عتاق افتد زوجه مطلقه گردد و عبد حر گردد کذا فی لواو و با این گفته اند
اگر گوید انت طالق و گفت اراده کرده ام خلاص از قید تصدیق کرده شود
در دیانت و زوجه مطلقه نگردد نزد الله تعالی اگر او صادق است و در قضاء طلاق
افتد زیرا که قاضی را علم نیست و اخبار وی محتمل است که کاذب باشد و لفظ موجب
طلاق موجود است پس بر ظاهر آن حکم کنند و شیخ ابن همام فرموده اند در صورت
خطاء و غلط نیز وقوع طلاق در قضاء است و اما در دیانت طلاق نیفتد زیرا که

خاه

خاطي است كه مثل نائم است در عدم تعلق قصد بتلفظ اين الفاظ والله تعالى عليم خبير است
پس بايد كه نزد وي هم طلاق نافتد چنانكه طلاق نائم نمي افتد واما نزد علماي ما بس آنكه خاطي
است او را امر سد كه تصديق نكنند در صدور اين الفاظ بغلط وخطا و وارد نميشود
بر آن انكه در هزل نيز قصد نيست وحال انكه حديث صحيح دلالت دارد برانكه جد وهزل
برابر است در وقوع طلاق واين عدم ورود براي آن است كه در هزل اين كلمات طلاق
وعتاق كه اسباب اند مر وقوع را وعتاق را بالقصد صادر اند ليكن هازل نميخواهد كه احكام
آن مرتب نشود پس راضي بحكم نيست واين عدم رضا بحكم با رضا بسبب شرع اعتبار نكرد
در امثال طلاق بلكه حكم بر سبب مرتب ساخت خواه رضا بحكم باشد يا نه اما خاطي وغالط
پس راضي بتكلم اين اسباب نيست پس نه راضي است بسبب ونه بحكم پس قياس آن بر هازل
نشايد وحكم اين هر دو حكم نائم است فافهم واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة
حقيقة كانت او مجازا مثل الفاظ الضمير واما كنايه پس آن لفظ است كه مخفي باشد
مراد از وي وفهميده نشود آن مراد از لفظ مگر بقرينه نيست بايد از قرينه اعم از بيان
مراد است حقيقه باشد آن لفظ ويا مجاز مثل الفاظ ضمير شمار كردن الفاظ ضمير
از كنايه آنزمان صحيح شود كه مرجع ضمير نزد مخاطب يا ن خفي باشد والا نه پس ضماير
از صريح اند دور كنايه داخل اند همه اقسام خفي الدلالت از خفي ومشكل ومجمل
ومتشابه وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية وحكم كنايت آن است كه عمل
بآن واجب نيست مگر بنيته بدانكه از الفاظ كنايات طلاق طلاق باين مي افتد

بینونتهٔ خفیفه که رجعت در ان روا نیست و نزد امام شافعی رحمه الله طلاق رجعی
واقع میشود زیرا که این الفاظ کنایه دال اند بر طلاق و بعد نیته متعین شد
معنی طلاق و در لفظ طلاق طلاق رجعی می افتد پس همچنین درانکه معهود باشد
معنی طلاق را و ما میگوئیم که الفاظ کنایه نحو انت باین و حرام و امثال آن در معنی
خود مستعمل اند لیکن استتار در متعلق اینها است زیرا که معنی باین جدا شونده است
و متعلق وی مستتر است که از چه چیز جدا شونده است و چون اراده کرد که از
نکاح جدا شونده است پس گوئی لفظ جدا شد از نکاح و این معنی بینونت است
پس طلاق باین لازم آمد و این نیست که مراد از باین طالق است تا طلاق رجعی واقع شود
بعد آن اشکال می آرند که این الفاظ کنایات الطلاق اند و از کنایت مکنی عنه لازم
می آید پس ازین الفاظ طلاق لازم می آید که مکنی عنه است ازین الفاظ پس طلاق
رجعی باشد پس مشایخ در جواب میگویند انچه که مصنف گفته و کنایات الطلاق سمیت
بها مجازا حیث کانت بواین الا اعتدی و استبرئی رحمک و انت واحدة و کنایات
الطلاق نامیده شده بکنایات الطلاق بر سبیل مجاز تا اینکه شوند این کنایات
طلاق بواین مگر این سه الفاظ اعتدی و استبرئی رحمک و انت واحدة و لفظ
مشایخ کرام همین قدر واقع است و در حل آن مختلف شدند بعض را اند اا این
الفاظ کنایات نیستند بلکه معنی آنها معلوم است که معنی بینونته معلوم است و نیست
استتار مگر در متعلق وی و بر این وارد میشود که از معلومیت معنی کنایه خارج نمیشود
آنرا
ا بر ا

زیراکه مراد مستتر است اگرچه از استتار متعلق باشد و بعضی گویند که این الفاظ کنایه نیستند
زیراکه عامل اند بحقایق خود و ازین نیز لازم نمی آید که کنایات نباشد لکن کنایات گاهی حقیقه
میشوند پس تنافی نیست میان بودن حقیقه و میان بودن کنایه و نیز وارد میشود بر ایراد که
چون کنایات نشدند پس صریح اند و در صریح نیه شرط نیست پس لازم آید که ازین الفاظ
طلاق واقع شود بی نیته و نیز این الفاظ چون مرادف شدند پس مثل صریح طلاق شدند
پس طلاق رجعی لازم آمد و جواب از لزوم رجعیة طلاق نشد و تفریع قول مصنف بقضی کانت
بوائن صحیح نمیشود و شیخ ابن همام قدس سره تقریر کرده باین وجه که این الفاظ کنایات اند
بلاشبهه لیکن کنایات از طلاق نیستند باین وجه که معنی این الفاظ معنی طلاق باشد
بلکه کنایات از فرقه نکاح اند بهذا ازین کلمات فرقه لازم می آید بعد انضمام نیته بآن
که فرقه از نکاح مراد است نه فرقه از شیء دیگر و این الفاظ را کنایات الطلاق بمجاز میگویند
که اینها کنایات از طلاق نیستند که اگر کنایات از طلاق میبود معنی آن طلاق میشد
و طلاق رجعی واقع میشد پس مجاز در اضافه است که این اضافه مجازیه است زیراکه
بنا در ازین اضافه آن میشود که معنی مکنی عنه ازین الفاظ معنی لفظ طلاق است و اضافه
حقیقه آنست که گفته شود که این الفاظ کنایات الفرقه اند و یا کنایات البینونة اند
و اضافه سوی طلاق که کنایات الطلاق گویند مجاز است و این وجه وجیه است و تفریع
بودن این کنایات بوائن نه رجعیات بر این تسمیه بوجه احسن صحیح میشود و اما استشعار
نکته از بودن بوائن برای آن است که درین الفاظ دلالت بر بینونت و فرقه نیست فافهم

والاصل في الكلام الصريح ففي الكناية قصور وظهر بهذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات
واصل در کلام صریح است پس در کنایه قصور است این ظاهر است زیرا که اصل در کلام
افاده است و در صریح افاده اتم است و در کنایه افاده قاصر است و ظاهر شود این
تفاوت در آنچه که ساقط میشود بشبهات و آن حدود اند که اگر اقرار بسبب
لزوم حد بلفظ کنایه کند بر و مواخذه نباید کرد و باید پرسید که چه اراده کرده چنانکه
کسی اقرار کرد باین لفظ جامعت اجنبیه جماع کردم اجنبیه را و لفظ جماع کنایه است
که از آن اینجا هم مفهوم میتواند شد که در یک مکان نشستم زیرا که احتمال اراده نشستن
در یک مکان دارد پس این اقرار بزنا نیست مگر وقتیکه وطی اراده کرد پس از لفظ
جامعت او را حد نباید کرد و نه باید پرسید که تو چه اراده کردی بلکه حمل بر نشستن
هر دو در یک مکان اراده کرده شود مثال دیگر در وقت مخاصمه گوید خطاب کرده بخصم خود
نیست امی زانیه و تعریض بآن کرد که ام تو زانیه است پس برای این تعریض بر و
حد قذف لازم نباید زیرا که محتمل است که تعریض نباشد بلکه مدح ام خود کرد و نزد
امام احمد ابن حنبل رح حد قذف لازم شود که قرینه تعریض موجود است و مصدق
قاذف را نیز حد قذف لازم نباید و صورتش اینست که کسی قذف کرد و دیگری
گفت صدقت پس این لفظ صدق احتمال دارد که صدق در شیء آخر قصد کرده
باشد پس او قاذف نشد و اگر گوید صدقت فی قولک انها پس وی قاذف
میشود بر وی حد قذف لازم میشود و صحیح شده که آن سرور صلعم مصدق قاذف

ام المومنین

ام المومنین عایشه صدیقه رضی الله تعالی عنها حد نزدند و قاذف را حد نزدند فافهم مباحث

اقسام التقسیم الرابع اما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سیق الکلام له

اما استدلال بعبارة النص پس آن عمل است بظاهر آنچه که سوق شده است کلام برای

وی و این تسامح ظاهر است و بیان کشته در قبل و دال بعبارة النص است که دلالت

کند بر آنچه سوق شده کلام برای وی و این دلالت را عبارة النص گویند و مراد اینجا از

سوق عام است که بالذات باشد برای وی و یا سوق بالعرض و مقصود ازین دیگر

باشد که سوق برای وی نیست بالذات و این بخلاف نص است که در وی سوق بالذات

معتبر است پس در قول الله تعالی احل الله البیع و حرم الربوا این کلام بالذات سوق است

برای بیان تفرقه میان بیع و ربوا و نص است در آن زیرا که جواب است مر قول کافران

را انما البیع مثل الربوا لیکن تفرقه باین وجه است یکی حلال و دیگر حرام پس حل و حرمت

مذکور و مقصود شد و سوق کلام بسوی آن نه برای اینکه تفرقه ببین شود پس احل

البیع دال است بر حل بیع بعبارة و حرم الربوا بر حرمت ربوا بعبارة و تمام کلام نیز

دال بر تفرقه بعبارة است و اما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه

لکنه غیر مقصود و لا سیق له النظم و لیس بظاهر من کل وجه اما استدلال باشارة نص پس

آن عمل است بآنچه که ثابت شود بنظم باعتبار لغت یعنی نظم بروی دال باشد لیکن آن ثابت

بنظم غیر مقصود باشد از کلام و نه سوق شده برای آن نظم ~~بوجه~~ ازین لازم آمد

که آن ثابت مدلول التزامی است این کلام نیز خالی از مسامحه نیست و دال باشارة

الکلام را گویند که دلالت کند بر معنی التزامی غیر مقصود و غیر مسوق له الکلام و این دلالة را

اشاره گویند وقید غیر مقصود برای احتراز است از دلالت احل الله البیع وحرم الربوا
بر تفرقه که این دلالت اگرچه التزامی است لیکن مقصود است ومسوق له الکلام کوست
واین اشارة ثابت است بنظم مذکور ونیست ظاهر بالجملة یعنی این دلالت را
ظهور لازم نیست بلکه گاهی خفی میباشد کقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن
سیق لاثبات النفقة وفیه اشارة الی ان النسب الی الآباء مانند قول الله تعالی وعلی
المولود له رزقهن وکسوتهن وبر مولود له که پدر است رزق مرضعات است وکسوة مرضعات
است این آیت سوق است برای ایجاب نفقه بر آبا ومر مرضعات را ودر این
اشاره است سوی اینکه نسب سوی آبا است زیرا که تعبیر فرمود الله تعالی از اب بمولود له
وازین لازم آمد که نسب بسوی اب است ونیز لازم آمد که نفقه ولد بر اب است
ووجوب نفقه مرضعات اشاره است سوی او وهما سواء فی ایجاب الحکم الا ان الاول
احق عند التعارض واین دال بعبارة النص ودال باشارة النص برابر اند در ایجاب
حکم بعض ونفس ایجاب حکم اگرچه در بعض مواضع اشارة ودلالت ظنیه است مگر اینکه اول
احق است وقت تعارض که دلالت اولی اقوی است چنانکه باشارة ثابت شد
که نسب سوی آبا است پس هرچه اب است ولد نیز او است اگر اب قریشی است ولد قریشی
است وغیره ودر نص حدیث واقع است که ولد در حریت وعبدیت تابع ام است
وتعارض افتاد میان عبارة واشارة پس بر عبارة عمل کرده شد واشاره را
مخصص ساخته شد وللاشارة عموم کما للعبارة مراشاره را عموم است چنانکه
عبارة را

عبارة را عموم است که هر دو دلالت لفظ اند و لفظ بنظر معنی خود عام میتواند شد
و چون او را عموم شد پس تخصیص در وی جاری میتوان شد واما الثابت بدلالة النص
فما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا کالنهی عن التأفیف یوقف به علی حرمة الضرب بدون
الاجتهاد و اما ثابت بدلالة النص پس آنست که ثابت شود بواسطه علت نص از روی
لغة نه از روی اجتهاد و ازین قید خارج شد قیاس و دال بدلالة النص آن کلام است که
دلالت کند بر ثبوت حکم منطوق مر مسکوت را بواسطه علة در لغت و عرف نه باجتهاد
این دلالت را دلالة النص نامند و شافعیه مفهوم موافق نامند و این مثل نهی است
از تأفیف در قول الله تعالی ولا تقل لهما اف مگو مر ابوام را اف واقف گردانیده شد
باین نهی بر حرمت ضرب بدون اجتهاد و بواسطه انفهام علت نهی از تأفیف و آن ایذا است
والثابت به کالثابت بالاشارة الا عند التعارض و ثابت بمعنی نص مثل ثابت باشاره
است که هر دو دلالت لغویه اند مگر وقت معارضه میان ثابت باشاره و ثابت بدلالت
پس ثابت باشاره مقدم است بر ثابت بدلالة اینجا دو دعوی است یکی آنکه دال بدلالة
النص دال است بوضع و عرف و این دلالت مثل دلالت قیاسی نیست بلکه از وضع
تراکیب معلوم شده که هیئة ترکیب کلام دال است برانکه مسکوت مثل منطوق است
در حکم بعد علم مناط پس این قیاسی نیست زیراکه دلالت قیاس بر حکم دلالت لغویه نیست
بلکه عقلیه است مثل دلالت دلیل بر مدلول و بعض باین گفته اند که این دلالت نص قیاس
است لیکن قیاس جلی است و دلیل ما آن است که این فهمیده میشود از نظم بدون ترتیب

مقدمات شد و نظر وانی دلیل است برانکه نظم دال است ورنه احتیاج ترتیب مقدمات نشدی اگرچه
ترتیب صحیح باشد فتامل و در این مقام کلام بسیار است مستوفی شده در مطولات و دعوی دیگر
آنست که چون تعارض افتد میان اشاره و دلالت پس اشاره مقدم است زیرا که آن قوی
است که ثابت است بنظم بلا واسطه وانی بواسطه علت مشترکه واین قول وجهی ندارد چه تو دانستی
که اشاره دلالت غیر مقصود است بر لوازم بالتزام و دلالة النص گاهی مقصود میشود بالذات
چنانکه در مثال نهی از تافیف گذشت بلکه حق آن است که وقت تعارض باید
دید که هر که را قوة باشد آن احق است بعمل خواه اشاره باشد و یا دلالت فافهم
ولهذا صح اثبات الحدود والکفارات بدلالة النص دون القیاس ع و برای آنکه
دلالت النص دلالت لغویه است مثل اشاره صحیح شد اثبات حدود و کفارات
بدلالة النص نه بقیاس که قیاس ظنی الدلالت است و اثبات حدود و کفارات را
دلیل قطعی می باید برای آنکه مندری میشوند بشبهات و نیز تقدیرات از رای
معلوم نمیتوانند و همچنین ستر ذنوب از خصوص عبادات از رای معلوم نمیتوانند
شد و اما دلالة النص حجت دلالت لغویه است نظم را پس قطعی است ازان تقدیرات
و ستر ذنوب معلوم میتوان شد کذا قالوا لیکن قائلین بآنکه دلالة النص قیاس
جلی است قایل اند بانکه قیاس جلی قطعی است و ثبوت حدود و کفارات ازان
میتواند شد و ثبوت کفارات از قیاس جلی آن زمان صحیح شود که عقل یابد ستر
بعض عبادة نه بعض آخر بعض ذنوب را نه آخر را الثابت لا یحتمل التخصیص لانه لا عموم له

وثابت

وثابت بدلالة النص قبول تخصیص نمیکند زیراکه شمول حکم باعتبار شمول علت است و معنی
ندارد که علت متحقق شود و حکم متخلف گردد و این بهر آنکه مناط که مفهوم میشود در دلالت
النص آن مناط است که موجب حکم باشد و چون مناط باقی وجه باشد پس تخصیص آن افرادی
را که علت مفهومه یافته میشود دران صحیح نیست و ماعدا این افراد را شمول نیست تا مخصص شوند
و مصنف گفته عدم احتمال تخصیص برای اینست که نیست عموم ویرا و اینی مراد نیست که اورا
شمول نیست در اشیائیکه مناط دران یافته شود بلکه مراد آنست که اورا آن عموم نیست که
محیط احکام باشد و نفس لفظ وی دال بر عموم باشد تا تخصیص جایز باشد بلکه اگر شمول
است بنظر شمول مناط است و این عموم قابل تخصیص نیست واما الثابت باقتضاء النص
فما لا یعمل الا بشرط تقدمه علیه فان ذلک امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا
الی النص بواسطة المقتضی فکان کالثابت بالنص پس اما ثابت باقتضاء النص آن معنی
است که عمل کرده شود نص مگر بشرط بودن این معنی مقدم بر نص زیراکه این معنی امری است
که مقتضی شده است آن نص برای صحت آن معنی که متناول است ادرا نص یعنی برای صحت مدلول
مطابقی نص پس شد این معنی موقوف علیه مضاف سوی نص بواسطه اقتضاء کننده و حاصل آن
که ثابت باقتضاء آن معنی غیر مطابقی است که مفهوم میشود از نظم بجهت آنکه معنی مطابقی که
مقصود از نظم است صحیح نمیشود مگر بعد تحقق آن معنی خارج پس منسوب شود این معنی خارج
سوی این نظم بجهت آنکه صحت معنی نظم که مطابقی است بدون این معنی خارج نمیتواند
شد پس نظم را دال باقتضاء گویند و این دلالت را اقتضاء میگویند و این معنی موقوف

را که معنی مطابقی نظم است مقتضی بصیغهٔ اسم فاعل نامند و آن معنی ثابت را که موقوف
علیه اند مقتضی بصیغهٔ اسم مفعول و چون این معنی موقوف علیه معنی نظم است پس شد
این شکل ثابت بنص در ایجاب حکم وعلامته ان یصح به المذکور ولا یلغی عند ظهوره بخلاف
المحذوف وعلامت مقتضی آنست که صحیح شود مذکور بسبب وی و لغو نشود نزد ظهور
وی بخلاف محذوف که نزد ظهور وی متغیر میشود مذکور بدانکه دلالت نظم بر مقتضی
دلالت التزامیه است که دلالت بر لازم مدلول است و این لزوم بجهت آنست
که مدلول نظم صحیح نمیشود بدون اعتبار وی و گاهی قصد متکلم باو متوجه میشود و گاهی
متوجه نمیشود پس دلالت نظم بر مقتضی بجهت آنست که مدلول آن بدون وی صحیح نمیشود
بخلاف محذوف که در آنجا لفظ مقدر است و آن لفظ دال بر معنی است و این
نظم را دلالت نیست مگر اینکه قرینه دال است بر لفظ مقدر و آن لفظ دال است
بر معنی و این مقدر مثل ملفوظ است در عموم و خصوص و کسیکه مقدر را در مقتضی داخل
کرده بعد آن عموم را منع میکند در مقتضی غلط کرده است اینست فرق میان مقتضی و محذوف
وانچه که مصنف گفته که بعد ذکر مقتضی در کلام تغیرے افتد و در محذوف تغیر می افتد
شاید که مراد آن باشد که در مقتضی لازم عدم تغیر است بخلاف محذوف که
گاهی در وی تغیرے افتد چنانکه اسئل القریة اینجا لفظ اهل مقدر است و اگر مذکور
شود و گفته شود اسئل اهل القریة پس اهل مفعول گردد و قریه مضاف الیه و قبل
ذکر اهل قریه مفعول بود و گاهی تغیر نمی افتد و این را امثله کثیره اند مثاله الامر بالتکفیر

مقتضی

مقتضی للملک ولم یذکره شال این دال باقتضاء امر است باداء کفاره آمر باین وجه
گوید مالک عبد را اعتق عبدی عبدک بالف آزاد کن عبد خود را از جانب من
بمقابل الف واو آزاد کرد واین امر مقتضی است ملک را که توکیل باعتاق بدون
ملک صحیح نمیشود واو ذکر نکرد ملک را پس این امر دال است بر بیع که سبب ملک است
پس این امر دلالت کرد بر امر بیع واعتاق او از جانب آمر یا بگو بیع کردم بالف
بعد آن آزاد کردم از آمر پس بیع ثابت شد باقتضاء وبایع وکیل در اعتاق شد
از آمر پس این اعتاق از آمر شود وکفاره اداء شود وولاء با آمر ثابت شود واگر بدل
ذکر نکند وگوید اعتق عبدک عنی واو اعتاق کرد این اعتاق از آمر نشود وکفاره آمر ادا
نشود بلکه از مامور آزاد شود وولاء با مامور شود زیرا که در این صورت ملک آمر نشود مگر
بهبه پس هبه بطریق اقتضاء ثابت شود وهبه سبب ملک نیست مگر بعد قبض واینجا
قبض متحقق نشد ملک آمر متحقق نشد پس امر باعتاق باطل شد وامام ابو یوسف
رحمه میفرماید که در هبه اقتضائیه قبض شرط نیست پس هبه ثابت شود وآمر
مالک شود واعتاق از آمر شود لیکن برای عدم اشتراط این هبه بالقبض دلیل
می باید ونص اشتراط هبه بقبض بعموم خود موجب است اشتراط قبض را در این هبه نیز
فافهم والثابت به کالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة والثابت باقتضاء النص مثل ثابت
بدلالة النص است در اثبات حکم مگر نزد معارضه پس ثابت بدلالت نص مقدم است برای
در سابق گفته شد که ثابت باشاره مقدم است بر ثابت بدلالت پس ثابت باقتضاء

موخر شد از ثابت باشاره نیز کذا قالوا و برین وارد است که ثابت باقتضا موقوف
علیه بر مدلول نظم است پس ثابت باقتضا اقوی است زیراکه ببطلان وی ثابت
بنظم باطل میشود بخلاف ثابت بدلالت و اشاره که از بطلان آن مضمون نظم
باطل نمیشود فتامل ولا عموم له عندنا و نیست عموم مر ثابت باقتضا را نزد ما و نیست
مراد انکه مقتضی را شمول در افراد نیست زیراکه این صحیح نیست و چگونه صحیح شود و حال انکه
اعتبار مقتضی نشود مگر برای تصحیح مدلول کلام و چون تصحیح مدلول موقوف شود بر اعتبار
معنی عام البته معنی عام ثابت شود باقتضا بلکه مراد آنست که مقتضی را جریان عموم
نیست که الفاظ عامه را میباشد و احکام آن جاری شوند از تخصیص و مجاز
بانی طریق که معنی عام اعتبار کرده شود بعد آن مخصص تخصیص کرده شود و یا در ان مجاز
کرده شود اینچنین عموم نیست زیراکه مقتضی معتبر گشته برای تصحیح کلام پس بقدر
تصحیح معتبر شود و کم زیاده نشود حتی اذا قال ان اکلت فعبدی حر و نوی طعاما
دون طعام لا یصدق یعنی مقتضی را عموم نیست تا تخصیص کرده آید تا اینکه اگر گوید
ان اکلت فعبدی حر اگر خورم پس بنده من حر است و نیت کرد طعام خاص را
نه طعام دیگر تصدیق کرده نشود درین نیت نه در دیانة و نه در قضا و نزد امام
شافعی رح تصدیق کرده شود در دیانة تفصیل این مقام آن است که فعل
متعدی وقتیکه در شرط افتد چون ان اکلت و ما بعد نفی افتد چون لا آکل و قرینه
بر تعیین مفعول به نباشد سوای اینکه فعل متعدی است ما میگوئیم که این فعل

نازل

نازل منزله لازم است و تقدیر مفعول به نیست پس معنی ان اکلت اگر واقع شود ازمن اکل
ومعنی لا آکل واقع نخواهد شد ازمن اکل وچون اکل در نفس الامر بدون ماکول متحقق نمیشود
ماکول فهمیده شود باقتضا ونه آنکه قصد متکلم بماکول متوجه شده پس تخصیص ماکول باراده بعض
ماکولات صحیح نیست اصلا که ماکول در لحاظ متکلم نیست ونه در نظم کلام مقدر است تا تصرف
دران کرده آید پس نیت بعض ماکولات صحیح نشود نه در دیانت ونه در قضا و نزد امام شافعی
رحمه ماکول عام مقدر است در نظم کلام و مقدر مثل ملفوظ است پس تخصیص باراده بعض
ماکولات صحیح است در دیانت بزعم آنکه فعل متعدی بدون مفعول مستعمل نمیشود و صواب
قول حنیفه است زیراکه فعل متعدی در استعمال شایع نازل منزله لازمی کرده میشود پس تعقل
این فعل بدون مفعول ممکن بلکه واقع شد واین استعمال فقط استعمال عامه نیست بلکه در
استعمال فصحا اکثر است وچون استعمال فعل لازم است پس متعدی بودن فعل قرینه
بر تقدیر مفعول نمیتواند شد ونیز باقی ماند مگر اینکه مفعول هر فعل متعدی را لازم است در
تحقق در نفس الامر نه در اراده وهمچنین ظرف حال نیز لازم است هر فعل را مطلقا در
نفس الامر نه در اراده متکلم زیراکه فعل متحقق نمیشود مگر در زمانی از ازمنه وبجائی از احوال او ازینی
تقدیر ظرف وحال در کلام لازم نمی آید تا تقدیر ظرف عام کرده ویا تقدیر حال عام کرده
تخصیص کرده شود بزمانی از ازمنه ویا بجائی از احوال همچنین حال مفعول به است تقدیر وی
در کلام جائز نیست زیراکه بلا قرینه است واراده متکلم بان متعلق نشده تا تخصیص کند
متکلم چون حال تقدیر کرده نمیشود واراده متکلم بان متعلق نشده ونه متکلم تخصیص کرده که

که تخصیص فرع اراده است فافهم درین مسئله کلام بسیار است از سوال و جواب که ذکر کرده شده

در شرح مسلم و کذا اذا قال انت طالق او طلقتک و نوی الثلث لا یصح و مثل مسئله ان

الکلت این مسئله است و فیکه گوید زوج انت طالق و یا گوید طلقتک و نیت کرد طلقات

ثلث یا صحیح نشود این نیته زیرا که این هر دو قول اخباراند از بودن مرئه طالقه و از

تطلیق زوج مر مرئه را و صدق این خبر را تطلیق سابق بران می باید و این مفهوم است

باقتضاء و برای تصحیح این اخبار و تصحیح این اخبار نمیتوانند شد مگر بتحقیق محکی عنه قبل و برای

تصحیح تطلیق واحد کافی است و زیاده بران فضل است پس نیه ثلث نیه در مقتضی است

پس صحیح نیست که اقالوا اینجا دو مقام اند یکی آنکه این اقوال اخبارات اند و دیگر

بعد بودن اخبارات بنا بر عدم صحت نیه ثلث بران صحیح است یا نه تفصیل در مقام اول

آنست که شافعیه قاطبة میگویند که صیغ عقود مثل بعت و اشتریت و نکحت و وهبت

و اجرت و صیغ فسوخ مثل طالق و طلقت و اعتقت و معتق و امثال آن انشاءات

اند که ازین انشاءات فسوخ و عقود متحقق میشوند و میگویند که قبل تکلم این صیغ را محکی

عنه نیست تا ازان حکایات باشند زیرا که بدیهی است که ازین صیغ این عقود و فسوخ

پیدا میشوند و لهذا محتمل صدق و کذب نیستند و بر بنا تقدیر این صیغ منقول اند از اخباری

انشاء که در اصل البته موضوع برای اخبار بوده اند و الحال در انشاء مستعمل شده اند و ما حنفیه

میگوییم که این صیغ اخبارات اند چنانکه در اصل وضع بوده اند و نقل بران طاری نشده و در

تیسیر مذکور است که مالکیه و حنبلیه موافق ما گروه حنفیه اند و تحقیق این قول آن است

که عاقد

که عاقد چون اراده ایقاع عقد و یا فسخ میکند اول در نفس خود احداث بیع و یا نکاح و یا طلاق ۱۲۲
میکند و قلب عقد میکند بر اینکه این عقد را و یا فسخ را واقع کردم پس از این عقد قلب این
عقود متحقق میشود در حقیقه و این عقد قلب انشاء عقد است و یا انشاء فسخ و بعد این عقد
قلبی حکایت میکند از این بانیا صیغ و معنی این صیغ اخبار اند از تحقق این عقد قلبی و شارع
این عقد قلبی را در بیع و یا طلاق مثلا معتبر ساخت برای صدق این اخبارات پس
محکی عنه مغایر مع این اخبارات متحقق است تنها در حقیقه در وجود که بمطابقه آن این اخبار
صادق اند و بعدم مطابقه کاذب پس محتمل صدق و کذب باشند در ذات خود اگر چه شارع
این اخبارات را صادق گردانیده که محکی عنه این اخبارات را وقت اخبار متحقق ساخت
و این وجوب صدق صار جزء نسبت را بلکه موکد است مر خبریه را و این اخبارات قائم مقام
محکی عنها باشند با اینکه فتوی بتحقق عقود و یا فسوخ دائر است بر این اخبارات بجعل شارع
ورنه حقیقه عقد و فسخ باین عقد قلبی است تا این که این عقد نبود یا فسخ نبود و همون عقد قلبی
انشاء عقد است و انشاء فسخ و آنچه که شافعیه میگویند که اگر مطلقه رجعیه را زوج گفت انت
طالق او طلقتک پس حکم این است که از او باید پرسید که تو اخبار از تطلیق سابق کردی
یا انشاء تطلیق جدید کردی بر تقدیر ثانی طلاق دیگر واقع شود و بر تقدیر اول طلاق
دیگر واقع نشود و اگر این صیغ اخبارات باشند پس بر تقدیر اخبارات اند
پس این سوال چگونه صحیح باشد جوابش آنست که این سوال سوال اینست که این قول
حکایتیه است از ایقاع طلاق جدید و انشاء آن و یا حکایتیه است از ایقاع سابق که انشا

عدة بعدة اوست اگر اخبار از ایقاع سابق است طلاق واقع نشود و اگر انشا را از ایقاع جدید
است طلاق جدید واقع شود و آنچه گفته اند که اگر صیغ اخبارات باشند پس تعلیق بشرط
صحیح نشود در غایت ضعف است زیرا که قضیه شرطیه حکایت است از اتصال واقعی میان شرط
و جزا و این اتصال بمعلق ساختن طلاق را در نفس خود بشرط و از انشا و این اتصال
میان شرط و جزا اتصال متحقق شد و ازین اتصال قضیه شرطیه حاکی است فافهم و در مقام
ثانی تفصیل آنکه چون ثابت شد که مثل انت طالق و طلقتک اخبارند پس برای تصحیح خبر
ایقاع طلاق باید تا حکایت ازوی صحیح گردد و این ایقاع بوقوع طلاق واحد اخبار از آن
صحیح میشود و اما وقوع ثلث پس امر زاید است و در مقتضی زاید بر مابه التصحیح منوی نتوان شد
و این فقیر این را نمی فهمد زیرا که تسلیم کرده شد که امثال این کلام اخبارند لیکن چون نیت طلقات
ثلثه کرده بل اخبارات شدند از ایقاع طلقات ثلثه پس برای تصحیح وی لابد است که
ایقاع ثلث معتبر ساخته شود بلکه چون او نیت ثلث کرد پس اول ایقاع سه طلاق کرد در نفس
خود و حقد ثلث ثابت کرد بعد آن حکایت ازین سه طلاق کرد پس باید که برای تصحیح این
خبر سه طلاق واقع شود فافهم بخلاف قوله طلقی نفسک و انت باین علی اختلاف التخریج
و این عدم وقوع طلقات ثلثه در انت طالق بخلاف حکم طلقی نفسک و انت باین است
که درین هر دو نیت ثلث صحیح است و در انت باین اختلاف تخریج است بعضی مثل انت
طالق گفته اند و تخریج مختار است که در وی نیت طلقات ثلثه جایز است اما در طلقی
نفسک برای اینکه خبریت بلکه انشا تفویض است و از لفظ صریح طلاق فهمیده

بشود

فهمیده میشود پس نیت ثلث جایز باشد زیرا که این تصرف در لفظ است نه در مقتضی
و اما انت باین اگرچه خبر است لیکن از بینونت اراده بینونت غلیظه از لفظ بینونت تصرف
لفظی است و چون بینونت غلیظه مراد شد ضرور است که در مصداق و محکی عنه بینونت
غلیظه باشد و این بینونت بدون طلقات ثلثه ممکن نیست پس طلقات ثلثه واقع
شد بخلاف انت طالق که او را دلالت بر بینونت نیست فافهم فصل این فصل
معقود است برای ذکر بعض مسائل که بعضی بآن دلیل میگیرند و این فاسد است نزد ما
منها مسائل مفهوم المخالفه بدانکه شافعیه دلالت بر حکم مسکوت را مفهومی نامند و تقسیم
میکنند مفهوم را سوی مفهوم موافق و مفهوم مخالف زیرا که دلالت بر حکم مسکوت
یا دلالت است بثبوت عین حکم منطوق در مسکوت بمناط مفهوم لغت و این بعینه
دلالت النص است و یا دلالت در مسکوت بثبوت ضد حکم منطوق و مفهوم مخالف
را شروط میکنند باینکه مسکوت مساوی منطوق و یا اولی از منطوق نباشد که درین
حال عین حکم منطوق ثابت شود در مسکوت و آنکه خارج مخرج عادة نباشد چون
وربائبکم اللاتی فی حجورکم که عادة است که ربائب در حجر پرورش یابند پس این قید
برای اخراج فردی از حکم منطوق نیست و آنکه نبود جواب سوال پس ذکر این منطوق
برای مطابقه سوال است نه برای آنکه در ماورای این حکم نیست و آنکه نبود متکلم جاهل
از حکم مسکوت و اینجا نیز حکم ثابت نمیتواند شد و این مفهوم مخالف را اقسام اند مخالف
چهار قسم از آن مذکور است درین کتاب یکی مفهوم اللقب و آن مفهوم مخالف

علم و اسم جنس است و آن دلالت است بر ثبوت خلاف حکم مذکور علم و اسم
جنس در ما عدا این دو فرد دوم مفهوم العدد و آن دلالت است بر ثبوت خلاف
حکم عدد مذکور در ما سوای آن و سیوم مفهوم الصفه و آن دلالت بر ثبوت خلاف
حکم موصوف بصفه در افراد موصوف که در ان صفت منتفی است و چهارم مفهوم شرط
و آن دلالت است بر ثبوت خلاف حکم جزا در انجا که شرط منتفی است و بمفهوم
اللقب کسی از معتبران قایل نیست مگر بعض ناس غیر معتد بهم و شافعیه بر انتفاء مفهوم
اللقب دلیل می آرند باین وجه که ثبوت مفهوم مخالف نیست مگر برای اینکه اگر
نباشد فایده مذکور منتفی شود و این در لقب متصور نیست زیرا که لقب رکن کلام
است و ذکر رکن کلام لازم است او را فایده زایده نباید زیرا که ذکر رکن کلام
ضروری است پس ذکر وی برای نفی حکم از ما عدا او نیست و فایده اینجا باید علیحده
که مذکور زاید بر رکن کلام باشد پس اگر فایده دیگر نباشد پس نفی حکم از ما عدا لازم آید
تا ذکر او بی فایده نگردد و مصنف ابتدا از مفهوم اللقب کرد و گفت التنصیص علی
الشیء باسمه العلم یدل الحصر عند البعض کقوله علیه السلام الماء من الماء فهم الانصار
عدم وجوب الغسل بالاکسال لعدم الماء نص کردن بر حکم شیء باسم علی وی و مراد
از علم عام است از اسم جنس دلالت میکند بر حصر در مذکور و منتفی بودن در غیر
مذکور نزد بعض مانند قول وی صلعم الماء من الماء غسل از منی است پس فهمیدند
انصار رضوان الله علیهم عدم وجوب حکم ما عدا مذکور و ایشان اهل لسان بودند

بلی

پس ثابت باشد مفهوم اللقب و عندنا لا بقضیه سوای کان مقرونا بالعدد او لم یکن
لان النص لم یتناوله فکیف نفیا او اثباتا و نزد ما گروه حنفیه ذکر باسم علم و اسم
جنسی مقتضی نیست حصر را برابر است که مقرون با عدد باشد یا نه و در نفی کلام نفی مفهوم
العدد است و بمفهوم العدد قایل اند بعض قایلان مفهوم الصفه از شافعیه و دلیل
بر قول ما آنست که بدرستیکه نص نیست متناول سکوت را پس چگونه موجب شود نفی را
و اثبات را بر نفی در ورود ظاهر است که چه مراد داشته از عدم تناول عدم منطوق
بودن آن پس مسلم است لیکن لازم نمی آید که موجب نفی نباشد بطریق مفهوم و اگر
مراد است عدم دلالت بر آن بوجهی پس عدم تناول ممنوع است بلکه بمفهوم دلالت
میکند بر سکوت و نفی حکم سکوت فتامل و دلیل بر نفی مفهوم مخالف قایم کرده
خواهد شد انشاء الله تعالی و الاستدلال بحرف الاستغراق و جواب است از دلیل
قایلانی بمفهوم اللقب باین وجه که استدلال انصار بر وجوب غسل با کسال از مفهوم
مخالف حدیث نیست بلکه از حرف لام استغراقیه است و معنی منطوق حدیث
آنست که جمیع غسل از منی است پس غسل باقی نماند که از غیر منی باشد تا از اکسال
غسل لازم آید و در نفی مفهوم مخالف نیست اصلا و عندنا هو کذلک فیما یتعلق بعین
الماء و عن الماء ثبتت مرة عیانا و طورا دلالة انی گفت شبهه دیگر که اگر کسی گوید
چون چنین باشد پس باید که نزد حنفیه در اکسال غسل واجب نشود دلیل
مصنف برای دفع آن گفت که نزد ما گروه حنفیه آن حدیث چنین است که دروی

حرف استغراق است لیکن دران جز غسل است که متعلق بماء است یعنی بمنی است
این احتراز است از غسل که واجب شود بانقطاع حیض و نفاس لیکن این است که ماء
یعنی منی ثابت میشود گاهی در عیان چنانکه منی خارج شود و گاهی ثابت میشود ماء
بدلالت یعنی وجود دلیل و سبب ماء گویا وجود ماء است پس حاصل حدیث آن شد
که جمیع غسل از منی است خواه منی متحقق شود و یا سبب قریب خروج منی متحقق شود
بدانکه این نوع تاویل است و برای این تاویل باعثی باید و آن حدیث صحیح است از مرویات
شیخین یعنی امام بخاری و امام مسلم اذا جلس احدکم بین شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب
الغسل وان لم ینزل و وقتیکه نشیند یکی از شما در میان اعضای اربع مرده بعد این جهد
کرد آن مرده را این تمام کنایت است از ادخال ذکر در فرج پس البته واجب شود
غسل اگرچه انزال نکند پس ازین حدیث لازم آمد وجوب غسل بوجود سبب منی
و آن ادخال حشفه ذکر است و این غسل نیز از منی شد که سبب منی موجب
غسل است و این اگرچه محتمل است درین حدیث لیکن در بعض احادیث
صحیح مذکور است که شخص اگر قبل انزال جدا شود از مرده بروی وضو است
نه غسل و حق درین مقام آنست آنچه محی السنه گفته که حدیث الماء من الماء منسوخ
است و ابی بن کعب رضی فرمود که بود الماء من الماء رخصتی در اول اسلام بعد
ازان نهی کرده شد ازان روایت کرد این را ترمذی و ابوداود و دارمی
والحکم اذا اضیف الی المسمی بوصف خاص او علق بشرط کان دلیلا علی

نفیه

نفيه عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول
الحرة و نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص و حكم
و فيكه نسبت کرده شود بسمي موصوف بصفه و يا تعليق کرده شود بشرط اين دليل
بر نفي آن حکم است نزد عدم وصف از افراد موصوف که منتفي شده دران
صفه و نزد عدم شرط و اين نزد امام شافعي است رح و اين مفهوم الصفه و مفهوم
الشرط است و برين بنا کرده جائز نداشت نکاح بامه وقت قدرة بر نکاح
حره و جائز نداشت نکاح بامه کتابيه براي فوات شرط در اول و براي فوات
وصف است در ثاني چنين شرط و وصف که مذکور اند در نص و تفصيل وي
آن است که الله تعالى فرموده و من لم يستطع طولا ان ينكح المحصنات المومنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات کسيکه استطاعت ندارد از شما از روی
قدرة اين که نکاح کند حرة هاء مومنات را پس نکاح کند از ان برده که مالک شده
اند آنرا ايمان شما از ازواده هاء شما مومنات پس مفهوم شرط اين آيت اين
باشد کسيکه قدرة دارد بر نکاح حرائر مومنات نکاح کند از اماء مومنات و
مفهوم الصفه درين آيت اينست که نکاح نکند از فتيات غير مومنات
پس از مفهوم الصفه لازم آمد که نکاح امه کافره جائز نيست اصلا و نکاح فتيات
مومنات جائز نيست با قدرة بر نکاح حره و اين تفريع مبني است بر آنکه از مفهوم
تخصيص عام منطوق جائز باشد زيرا که عموم قول الله تعالى و احل لكم ما وراء ذلكم

عموم قول الله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم و عموم قول الله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء
الی الآخر متنادی اند باین بنا او برانکه نکاح امته با طول حره و امته کافره جایز
است و تخصیص عام منطوق بمفهوم خلاف معقول است که منطوق اقوی است
از مفهوم بدانکه مسئله مفهوم الصفه و مفهوم الشرط در آن کلام طویل است جمهور
شافعیه و مالکیه قایل اند بآن و نزد ما گروه حنفیه کلام را دلالت بر مفهوم نیست
بلکه ما عداء منطوق مسکوت است و کلام در حق حکم اگر دلیل خارج حکم کند بموافق
حکم مذکور آن حکم ثابت شود و چنانکه امه کافره و نکاح امه مومنه با قدرة بر نکاح
حره که عموم احل لکم و عموم فانکحوا ما طاب حکم میکند موافق حکم منطوق و آن جواز
نکاح است و اگر دلیل خارج نباشد پس بر اصل گذاشته شود و اگر حکم اصلی
موافق حکم منطوق است آن ثابت شود و اگر انتفاء آن حکم اصلی است پس انتفاء
متحقق شود لیکن این انتفاء اصلی است نه حکم شرعی و موافق اند ما را از شافعیه
امام ابو حامد غزالی رحمه الله و قاضی بیضاوی رحمه الله و دلایل فریقین در مطولات مذکور
اند معتمد دلیل شافعیه آن است که حق ذکر صفه را و شرط را فایده سوای نفی
حکم از ما عدا منتفی است بالعرض پس اگر انتفاء حکم از ما عدا باشد ذکر صفه
و شرط لغو گردد و جواب از دلیل ظاهر شود و آنست و الله تعالی و ما را دلایل بر نفی
مفهوم نیز اند مذکور اند در مطولات و اینجا دو دلیل مذکور میشود یکی آنکه اگر کلام را
دلالت لغویه باشد بر نفی حکم از مسکوت پس این دلالت بالعقل است و یا

بالعقل

یا بنقل اول منتفی است که از عقل مجرد دلالت لغویه ثابت نمیشود اما نقل پس
آن نقل یا متواتر است مثل دلالت نور و نار یا آحاد است تواتر منتفی است بحکم بدیهه
و تسلیم و اگر تواتر بودی پس این دلالت قطعی شدی و قطعیه دلالت خلاف
اجماع است و اما نقل آحاد پس در دلالات هیأت تراکیب بکار نمی آید اگر چه
در مواد بکار آید زیرا که تراکیب نزد عوام و خواص مستعمل اند بمراتبی که از حصر بیرون
است اگر این تراکیب را دلالت بودی همه عوام و خواص بفهمیدندی پس ایجاد الله
متواتر شدی و نقل یک کس و دو کس اگر باشد قطع شود بکذب زیرا که در
فهم معانی تراکیب همه مشترک اند و سبب علم این دلالت در همه موجود است و چون
جماعت نفهمیدند معلوم شد که تراکیب را دلالت نیست و در مثل این الافراد
و الاثنین مقطوع الکذب است لیکن حمل کرده شود بر سبب صحیح که شاید آنها
بقرینه فهمیده باشند و یا بدلیل خارج و راوی از آنها تعمق نکردند و دانستند
که ایشان فهمیدند از دلالت تراکیب فافهم و دلیل دویم آنکه ثبوت مفهوم
موقوف است بر عدم فایده اخری سوای نفی حکم از ما عدا مذکور و فواید کثیره
اند که احاطه بآن متعسر است پس ثبوت مفهوم موقوف بر آن چیز است
که علم بآن متعسر است پس ثبوت مفهوم متعسر شد و صحیح دلالت لغویه چنین
نیست که متعسر باشد و محتاج بسوی تفتیش باشد و اگر کسی گوید که مظنون میشود
عدم فایده اخری گوییم که این مکابره است چونکه فواید باین کثرت رسیده اند که احاطه

آن بعد حاصل نشود پس ظن با نتفاء آن چگونه شود و فوق این کلام دیگر است
که ذکر رکن کلام فایده زیاده بر آن نمیخواهد چنانکه در دلیل مفهوم اللقب تسلیم
آن کردند پس اینجا نیز شرط و موصوف با صفه رکن کلام است پس فایده
زائده بر آن نباید و آنچه در شرط ظاهر است اگر شرط و جزا یک جمله است که حکم
در آن باتصال جزا و یا لزوم جزا بشرط است و شرط محکوم علیه است
بحکم شرطی و جزا محکوم به پس شرط رکن کلام است ذکر وی برای اثبات
نه برای نفی حکم از ماعدا شرط و یا فایده دیگر و اما موصوف با صفه در آن
توهم کرده میشود که رکن کلام موصوف است و صفه قید زائد است پس برای
آن فایده باید لیکن کسیکه ذهن ثاقب دارد ظاهر و بدیهی است نزد وی که محکوم
علیه و یا غیر آن اینجا مفهوم مقید است نه مطلق موصوف چون حکم بر این مقید
است پس این مقید رکن کلام است پس ذکر آن ضرور افتاد و حاجت
بفایده دیگر نیست چنانکه در لقب شما معترف شدند که ذکر وی برای آنست
که او رکن کلام است اگر کسی گوید اگر صفه مذکور نشود کلام مختل نمیشود و اگر لقب
مذکور نشود کلام مختل شود گوییم که اگر صفه مذکور نشود آن حکم که افاده آن متکلم را
مطلوب است نمیشود بلکه حکم بر مطلق میشود نه بر مقید پس آنکه مقصود بافاده
بود مختل شد همچنین در لقب اگر لقب مذکور نمیگردد اعم از آن مذکور میگردید و کلام
مختل نمیشد لیکن آن حکم که مقصود الافاده بود مختل شد همچنین موصوف با صفه و از این

که گفته

که گفته شد جواب از استدلال شافعیه که مذکور شده بود ظاهر شد و نیز چونکه شما
معترف شده‌اند بانکه جائی که فایده دیگر است آنجا مفهوم ثابت نمیشود و جائیکه فایده
دیگر منتفی است آنجا مفهوم ثابت میشود پس دلالة ترکیب بر فواید اخری اقوی شد از
مفهوم پس از چه سبب معلوم شد که مفهوم لغوی است زیرا که دیگر فواید مدلول قوی اند
پس دلالت بران فواید بالوضع باشد پس وضع برای هر فایده زاید است پس
در ثبوت مفهوم و فهم آن از تراکیب توقف باید چنانکه در مشترک است و متبادر گردد
یکی از فواید بلا تعیین و این خلاف واقع است و یا برای مطلق فایده موضوع
است پس خصوص مدلول نیست پس مفهوم نیست و نیز می باید که مطلق فایده متبادر
نشود و این خلاف واقع است پس باقی ماند که برای فواید وضع تراکیب نیست گاهی
مفهوم شود به دلالت التزامیه در کلام و چون دلالت بر فواید دلالت وضعیه
نشد پس دلالت مفهوم بطریق اولی وضعی نباشد زیرا که چون اقوی مدلول وضعی
نشد پس ضعیف بطریق اولی مدلول وضعی نباشد فافهم و نیز باید دانست که امام فخر الاسلام
و قاضی ابو زید رحمهما الله مسئله مفهوم الشرط مترتب ساخته بر مسئله اخری و آن اینست که معلق
بالشرط سببیه وی باطل میشود از تعلیق بشرط پس بشرط معدوم سببیه است و یا سببیه
باطل نمیشود بلکه شرط موخر حکم سبب است تا وجود شرط و وقتیکه سببیه باطل شد پس
جزا از تحقق حکم منع است در همه حال و شرط اخراج کرد بعض احوال را و مخصوص ساخت
بتقدیر شرط پس مثل استثناء شد پس لازم آمد انتفاء حکم جزا نزد انتفاء شرط

چنانکه در استثناء نزد ما چون از شرط سببیه باطل شد پس در وی اقتضاء حکم
نیست مگر نزد وجود شرط پس وقت انتفاء شرط حکم منتفی نشود پس بر عدم اصلی
ماند و دلالت کلام بر آن نماند و بر نفی وارد میشود بر رو و ظاهر که مفهوم الشرط مسئله
لغویه است که در لغت دلالت جمله شرطیه بر انتفاء جزاء نزد انتفاء شرط هست یا نه و مسئله
بطلان سببیه از تعلیق و یا تاخر حکم از سبب با بقاء سببیه سبب مسئله شرعیه است
پس این مبنی علیه آن مسئله چگونه بود و نیز این مسئله مخصوص است بانکه جزاء سبب
باشد مر حکم شرعی را و مسئله مفهوم الشرط عام است بر جمیع جمل شرطیات را که دال
اند بر انتفاء جزاء نزد انتفاء شرط یا نه پس این مسئله چگونه مبنی باشد بر این س
و این فقیر تقریر بر کلام امام فخر الاسلام رح بوجهی کرده در شرح مسلم که هر دو اعراض
و اغماضات آخر وارد نمیشود از انجا باید طلبید و مصنف رحمة الله قول امام فخر الاسلام
اعتبار کرده گفت وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في
منع الحكم دون السبب فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث وحاصل اینکه حکم جزاء منتفی میشود بانتفاء شرط و حکم موصوف منتفی میشود
نزد انتفاء صفت است که لاحق کرد امام شافعی رح صفت را بالشرط که او در معنی
شرط است و معنی الکرم رجلاً عالماً در معنی ان کان رجل عالماً فاکرمه و اعتبار کرد تعلیق
بشرط را عمل کننده در منع حکم وی تا تحقق شرط و عامل در منع است از سببیت
و چون شرط منع حکم بر بعضی تقادیر و آن تقادیر انتفاء شرط است یا اقتضا

جزاء

جزاء تحقق حکم را بر جمیع تقادیر پس شرط بمنزله استثناء شد بدلالت که این جمله
بر انتفاء حکم جزا بر تقدیر انتفاء شرط تا اینکه باطل کرد تعلیق طلاق و عتاق را
بملک بانی وجه شخصی اجنبیه را گفت ان زوجتک فانت طالق و یا عبد غیر را
گفت ان ملکتک فانت حر پس این تعلیق لغو است نزد امام شافعی رح زیرا که
چون تعلیق و اعتاق متحقق شد درین حال و این هر دو ملک را میخواهند و چون ملک نیست
پس باطل و لغو شد و آن شخص اگر کند نکاح آن مرده را و یا شرا کرد آن عبد را نه مرده
طالق شود و نه عبد معتق شود بانی تعلیق و جائز داشت آن امام رح کفاره بمال قبل حنث
تا اینکه اگر کفاره داد قبل حنث بعد از ان حانث شد اعاده کفاره نیست و این برای
اینکه نزد این امام رح سبب کفاره یمین است و حنث شرط است موجب است تا جزا او
را و سببیه یمین را مانع نیست و واجب بعد وجود سبب ادا میشود و این تفریع را اینجا
آوردن مناسب نیست زیرا که کلام در شرط نحوی است که این شرط مانع سببیه است
جزا راست یا نه و درین مسئله این شرط نحوی نیست بلکه شرعی است که شارع وی را
شرط ادا کرده انید لیکن بسبب مناسبته با شرط اینجا آورد و همچنین مسامحات
داب شارح است وعندنا لا یوجب الا برکنه ولا یثبت الا فی محله وهنا الشرط
حال بینه وبین المحل فیبقی المعلق بالشرط لا ینعقد سببا لان الایجاب مضاف الیه
بدون الاتصال بالمحل لا ینعقد سببا و نزد ما گروه حنفیه معلق بالشرط منعقد
نمیشود از روی سبب در حال تعلیق بلکه نزد وجود شرط پس تعلیق طلاق و اعتاق

ملک صحیح نشد زیراکه وقت تعلیق سبب منعقد نشده پس این قول نه تطلیق
است و نه اعتاق و نه قایل مطلق است و نه معتق و نیست این قول تطلیق
و اعتاق مگر نزد وجود شرط و شرط ملک است پس تطلیق و اعتاق در ملک واقع
شده نه قبل ملک تا لغو گردد اما جواز تکفیر بمال قبل حنث برای آنست که سبب
وجوب کفاره نزد ما حنث است پس تکفیر قبل حنث تکفیر قبل سبب وجوب است
و اداء واجب قبل سبب وجوب مجزی نیست و عدم انعقاد معلق بالشرط
برای آنست که ایجاب یعنی سبب وجوب موجود نمیشود مگر برکن خود و ثابت نمیشود رکن
مگر در محل وی یعنی لازم است که تعلق بمحل گیرد و اینجا شرط حایل است میان این رکن
و میان محل پس باقی ماند غیر منسوب بمحل و بدون اتصال بمحل منعقد نمیشود سبب و حاصل
آنکه در جزاء حکم نیست اصلا پس حکم تعلق بمحل نیست نه بثبوت و نه باثبات و چون در و
حکم نشد پس بمنزله انت است در انت طالق و چون حکم نشد پس تعلق بمحل نشد
پس سبب نشد و نیست در و حکم مگر بلزوم جزاء مر شرط را و چون شرط متحقق شد پس
لازم آنکه جزاء است نیز متحقق شود پس متعلق شود بمحل پس سبب منعقد گردد اگر گفته
شود بلی در جزاء حکم نیست پس متعلق بمحل نشد و سبب نشد لیکن تمام جمله شرطیه جزا
سبب باشد لیکن حکم در وی متاخر باشد تا وجود شرط و همین شرطیه سبب است زیراکه
وقت وجود متحقق نمیشود و از فعل مکلف بود از همین جمله طلاق و عتاق میافتد و اگر
ازین جمله شرطیه طلاق نشدی بلکه از امری که وقت وجود شرط موجود شده لازم

آید

آید که طلاق و عتاق یافتند بر فقدان اهلیت تطلیق و اعتاق وقت وجود شرط
چنانکه در مدبر بیع جایز نیست مگر برای آنکه حق عتق پیدا شده ازین قول واین
علامت انعقاد سببیه است پس این فقیر میگوید که این اعتراض را اعلام غیر الدفع دانستند
وانچه که در ذهن این فقیر میرسد اینست که سبب را باید که در و افضا باید سوی سبب
و جمله شرطیه مفضی نیست سوی وقوع طلاق بلکه سوی تحقق جزا مطلقا آیا نمی بینی که معاد
وی لزوم است میان جزا و شرط و این لزوم مفضی سوی تحقق نیست زیرا که این لزوم
میان غیر متحققین بلکه محالین میشود اگر در آن افضا بودی سوی تحقق جزا پس میان
غیر متحققین نبودی پس شرطیه سبب وجود جزا نمی تواند شد و نیست تحقق جزا مگر
نزد وجود شرط و درینحال این جزا سبب نمیتواند شد زیرا که جزا درینحال مفضی است
سوی وقوع طلاق و عتاق مثلا پس ثابت شد که جمله شرطیه سبب نیست اصلا و جزا
سبب هست لیکن نزد وجود شرط و در مدبر بقول وی ان مت فانت حر
سبب تدبیر است و تدبیر تصرف آخر است سوای اعتاق و این جمله شرطیه
مفضی است سوی این تصرف شرعا زیرا که تدبیر نوع وصیت است و وصیت لازم
میگردد و اگر چه حال وصیت ملک ثابت شد لیکن این وصیت را شرعا احکام زائد اند
برسایر وصایا و از بودن این جمله سبب تدبیر را لازم نمی آید که سبب اعتاق اما شد
و اگر درین قول قیدی زیاده میکرد و میگفت ان مت فی مرضی هذا و یا قیدی دیگر زیاده
میکرد ازان تدبیر ثابت نمیشد و نه حق عتق تا بیع و هبه آن جایز نباشد و خلاصه

اگر از بودن جمله شرطیه مخصوص سبب مر تصرفی را که از نوع وصیة است لازم
نمی آید سببیة تمام جمل شرطیه اسباب آن تصرفات را که جزاء سبب این بوده
بلکه از تعلیق شرط جزاء از افاده باز ماند نه سبب و مفضی باشد و جمله شرطیه
چون مانع از افاده مفضی سوی آن تصرف نباشد که جزا او وقت افاده
خود بآن مفضی بود فتامل ومنها حمل المطلق علی المقید فی صورة شود الی دنیة
المطلق تحمل علی المقید وان کانا فی حادثتین عند الشافعی رحمه الله مثل کفارة القتل
وسائر الکفارات لان قید الایمان زیادة وصف تجری مجری الشرط فیوجب
النفی عند عدمه فی المنصوص علیه وفی نظیره من الکفارات لانها جنس واحد
و مطلق محمول میشود بر مقید که قید مقید در مطلق معتبر شود اگرچه باشند مطلق
و مقید در دو حادثه نزد امام شافعی رح مثل کفاره قتل که رقبه در وی مقید
است بقید ایمان در قول وی تعالی ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة
ودیة مسلمة الی اهله او کسیکه قتل کند مومن را بخطا بس واجب است بروی آزاد
کردن رقبه مومنه را و مثل باقی کفارات که در باقی کفارات رقبه مطلق
است الله تعالی میفرماید در کفاره یمین او تحریر رقبة و در کفاره ظهار فتحریر
رقبة من قبل ان یتماسا و در کفاره صوم در حدیث واقع است اعتق رقبه
پس حمل میکنند امام شافعی رح در جمیع کفارات مطلق را بر مقید و مقید میسازند
رقبه را بقید ایمان زیرا که قید ایمان زیاده وصف است جاری مجری شرط ا
موجب شود

پس موجب شود نفی صحت تحریر رقبه غیر مؤمنه در کفاره قتل که منصوص است و در نظیر
وی از کفارات دیگر بقیاس برای اینکه کفارات جنس واحد اند از ین ظاهر شد که
حمل مطلق بر مقید جائز است قیاس مقتضی باشد نزد امام شافعی و بعض شافعیه
میگویند که مطلقا حمل است برابر است که قیاس خواهد یا نخواهد و از الاطعام فی الیمین
لم یثبت فی القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا یوجب الا الوجود
جواب سوال است و سوال آنکه اطعام ده مسکین در کفاره یمین منصوص است
پس بانتفاء آن کفاره منتفی است پس در قتل هم کفاره منتفی شود بانتفاء اطعام
پس اطعام لازم آمد در کفاره قتل و تقریر جواب مصنف آن است که اطعام
که در کفاره یمین است ثابت نشد در کفاره قتل چنانکه قید مؤمنه لازم زیراکه
تفاوت میان کفاره قتل و کفاره یمین ثابت است باسم علم که اطعام اسم جنس
است و مصنف اسم علم را شامل داشته است مر اسم جنس را و اسم علم موجب
است وجود را نه عدم را یعنی اسم علم را مفهوم مخالف نیست نزد شافعیه نیز
کذا قیل فی حل الفاظ الکتاب و تحقیق آن است که این سوال رکیک است که ثبوت
اطعام در کفاره قتل نمیشود زیراکه در کفاره قتل تحریر رقبه متعین است و بر تقدیر
عدم قدرت بر آن صوم دو ماه متعین است و لازم نگردد کردن اطعام تا از انتفاء
وی کفاره منتفی گردد ابطال حکم نفی است از تعیین تحریر و صوم و این از قیاس
جائز نیست و بعد این همه سوال از جواب مصنف دفع نمیشود زیراکه سائل را

بپرسد که گوید بمن نحکیه به اطعام مسکین شما نه به قید مومن کردند فقال و عندنا لا یحمل
المطلق علی المقید وان کانا فی حادثة لامکان العمل بهما الا ان یکونا فی حکم واحد
مثل صوم کفارة الیمین لان الحکم هو الصوم لایقبل حکمین متضادین فاذا ثبت
تقییده بطل الاطلاق و نزد ما که وه حنفیه حمل کرده نشود مطلق بر مقید اگرچه در حادثه
واحد باشند برای آنکه عمل هر دو ممکن است باطلاق مطلق و بتقیید مقید
و اطلاق حقیقة مطلق است ازان عدول بلا ضرورة نمیتوانند مگر آنکه باشند
هر دو از مطلق و مقید در حکم واحد در حادثه واحد درین حال مطلق بر مقید حمل کرده
شود زیرا که واحد مطلق و مقید نمیشود پس درین صورت مقید قرینه است بر تقیید مطلق و این ٩ حکم
١ مثل صوم کفاره یمین است که دران نص مطلق وارد است وان قول الله تعالی فمن لم یجد فصیام
ثلثة ایام پس کسیکه نیابد اطعام و کسوة و رقبه پس واجب است صیام سه روز و این مطلق است
از قید تتابع و در قراءة ابن مسعود واقع است فصیام ثلثة ایام متتابعات و درین قراءة
صیام ثلثه ایام مقید اند بتتابع پس مطلق و مقید در یک حکم در یک حادثه واقع اند و این حکم وجوب
صوم است و این حادثه قابل نیست دو حکم متضاد را پس وقتیکه ثابت شد تقیید باطل شد
اطلاق پس البته از مطلق مقید مراد باشد و این است منع حمل مطلق بر مقید و این حمل آنجا است
که مطلق و مقید در حکم مع واقع شوند چنانکه درین دو قراءة است و اگر معیت مجهول باشد
بجهل تاریخ آن زمان بر مقید عمل باید کرد و اطلاق مطلق معمول نباید ساخت و اگر تقدیم و تاخر
معلوم است پس اگر مقید متاخر است پس ناسخ است مر اطلاق مطلق را و مطلق محمول بر مقید
نیست

نیست والا نه الغرف از حقیقه مطلق لازم آید بدون قرینه الا اگر مقید مقدم است و مطلق ۱۳۱
موخر پس شافعیه نقل میکنند از حنفیه که اینجا حنفیه موافق اند مر شافعیه را در حمل مطلق
بر مقید و شیخ ابن همام گفته که این موافق قواعد ما نیست و موافق ضوابط ما اینست که اطلاق
مطلق ناسخ باشد مر مقید را پس این را اختیار باید کرد والله اعلم وفی صدقة الفطر
وَرَدَ النصان فی السبب ولا مزاحمة فی الاسباب فوجب الجمع و در صدقه فطر چون وارد شدند
دو نص یکی مطلق و دیگر مقید در سبب و مزاحمت در اسباب نیست پس واجب شد جمع میان
اسباب که مطلق سبب باشد و مقید نیز و آن دو نص این دو حدیث است ادوا عن کل
حر و عبد نصف صاع من بر او صاعاً من تمر ادا کنید از کل حر و عبد نصف صاع از گندم
و یا صاع از خرما و جو و حدیث دیگر ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین ادا کنید از کل حر و عبد
از مسلمان و سبب وجوب صدقه فطر راس است در حدیث اول مطلق راس حر و عبد فرموده
و در حدیث ثانی راس حر و عبد از مسلمان و این اطلاق و تقیید در سبب است و مطلق
راس سبب است فهر فردی نیز سبب است پس مقید نیز سبب باشد و صدقه
از راس مقید واجب است و از افراد دیگر مطلق را نیز واجب است و حاصل مذهب
ما آن شد که نزد ما حمل مطلق بر مقید جایز مگر در صورت واحده که مطلق و مقید در حکم واحد اینست
ثابت در حادثه واحده باشند و در ما عدای آن حمل مطلق بر مقید جایز نیست و این شامل است
مر آنکه مطلق و مقید در احکام مختلفه باشند و مر آنکه در حکم واحد باشند لیکن در حوادث
مختلفه چون کفاره ظهار و کفاره قتل و مر آنکه در حادثه واحده باشند و در حکم واحد باشند

کلام منفی باشند و یا هر دو نهی باشند و در آنکه مطلق و مقید در سبب حکم واحد مثبت
در حادثه واحده باشند و دلیل ما آنست که مطلق در اطلاق حقیقه است و ترک حقیقه صحیح
نیست مگر بقرینه صارفه و غیر مقید معروض الانتقاد است و مقید قرینه نمیتواند شد جهه حمل
باطلاق مطلق و تقیید مقید نمیتواند شد والله اعلم ولا نسلم ان القید بمعنی الشرط وانه یوجب
النفی جواب است از قیاس امام شافعی رح که بسبب آن مطلق را بر مقید حمل میکردند باین نمط
که ما مسلم نمیداریم که قید بمعنی شرط است و موجب مر انتفاء حکم را نزد انتفاء قید
تا بر وی قیاس کرده آید بلکه انتفاء حکم اصلی است نزد انتفاء قید و نه بودن رقبه غیر مومنه کفاره
قتل از نفی اصلی است نه حکم شرعی زیرا که نزد ما مفهوم مخالف نیست و بر نفی اصلی قیاس جائز
نیست این جواب صحیح است بر طبق تقریر قیاس مذکور ولیکن قائل را میرسد که بگوید ما قیاس
نمیکنیم عدم اجزاء غیر مومنه را در سائر کفارات بر عدم اجزاء غیر مومنه در کفاره قتل تا وارد شود
بر او که عدم اجزاء غیر مومنه در کفاره قتل حکم شرعی نیست بلکه عدم اصلی است بلکه قیاس میکنیم
وجوب این قید را در سائر کفارات بر وجوب قید در کفاره قتل و چون این قید واجب شد
حمل مطلق بر مقید لازم آمد و وجوب این قید حکم شرعی است و جواب واقع جمیع تقاریر آنست
که در نص مطلق که وارد است در سائر کفارات حاکم است وجوب رقبه مطلقه را و این قیاس
که موجب است تقیید رقبه را با ایمان مبطل اطلاق آن نص است و قیاسی که مبطل حکم منصوص
باشد باطل است زیرا که از شروط قیاس آنست که در فرع نص موجود نباشد بوجهی که حکم
میکند خلاف حکم قیاس فافهم ولئن کان فانما یصح الاستدلال به علی غیره ان لو صحت

المماثلة

الماثمة وليس كذلك فان القتل اعظم الكبائر اين جواب است بر سبيل تنزل يعني اگر
بود كه نفي قيد دلالت ميكند بر نفي اجزاء غير مومنه پس صحيح نميشود استدلال باين نفي در
كفاره قتل بر مجزوي از كفارات بلكه اگر صحيح شود بمماثلة جنايه قتل بر ساير جنايات را
كه دران كفاره است واين چنين نيست كه بدرستيكه قتل اعظم كبائر است پس كفاره اين
جنايه اغلظ باشد از ساير كفارات پس قيد اين كفاره متعدي نميتواند شد در
ساير كفارات و برين وارد ميشود كه كفاره نيست مگر در قتل خطاء و قتل خطاء از كبائر
نيست بخلاف نقض صوم شهر رمضان از اعظم كبائر است و همچنين ظهار منكر قول است و زور
است بنص و نيست در قتل خطاء مگر جنايه عدم تثبت و عدم احتياط و اين سه وي جنايه
نقض صوم رمضان عمداً نميتواند شد فاما قيد الاسلامة والعدالة فلم يوجب الشيء
عند عدمه لكن السنة المورد فيه ابطال الزكوة على العوامل وجب نسخ الاطلاق والامر
بالتثبت في نباء الفاسق اوجب نسخ الاطلاق اين جواب است از سوال مقدر
تقريرش آنست كه در حديث شريف واقع شده في الابل السائمة زكوة از اينجا
سوم شرط ميكنند و حكم ميكنند كه در غير سائمه زكوة نيست پس نفي كردند بصفه دلالت كرد
بر انتفاء حكم و نيز الله تعالى ميفرمايد واستشهدوا ذوي عدل منكم و شاهد گردانيد دو
عدل از شما اين آيت دلالت ميكند بر شهادة صاحب عدالت و از انتفاء عدالت
انتفاء شهادة مفهوم ميگردد تا اينكه شهادة فاسق قبول نميكنند پس از انتفاء صفت
انتفاء حكم لازم آمد و اين دو سوال هم منع مفهوم الصفة اند و متعلق اند بقول وي الا المسلم

الی العقید یعنی الشرط الی الآخر و بعضی تقریر سؤال اول باین وجه کرده‌اند که در حدیث
مذکور ابل مقید است و در حدیث دیگر واقع است فی خمس من الابل شاة در این حدیث
ابل مطلق و این مطلق را بر مقید حمل کرده‌اند تا اینکه زکوة در غیر سائمه واجب نشد با وجود اینکه
این مطلق و مقید در سبب اند و تقریر سؤال دویم باین وجه است که از آیه لازم نمی‌آید مگر
شاهد گرفتن ذوی عدل را و فتوی رجعت و شما تقیید عدالت میکنید در مطلق شاهد تا اینکه
اخبار فاسق در امر دینی قبول نگردید پس مطلق را بر مقید حمل کردید با اختلاف حادثه
و بر این تقریر این دو سؤال متعلق اند بقول وی و عندنا لا یحمل المطلق علی المقید
و مصنف جواب داد از هر دو سؤال بهر دو تقریر باین وجه که قید سائمه در ابل و قید
عدالت در شهود موجب نفی حکم نزد عدم هر واحد این قید و ما از این تقیید
نفی حکم ثابت نمیکنیم لکن حدیث معروف در ابطال زکوة از انعام عامله موجب بطلان
اطلاق ابل شد و آن حدیث این است لیس فی العوامل والحوامل صدقة یعنی نیست
در انعام عامله در کار و نه در انعام حامله بار را صدقه پس زکوة از عوامل و حوامل ساقط
شد پس انتفاء حکم وجوب زکوة با انتفاء سوم از این حدیث ثابت شد و تقیید
در حدیث فی خمس من الابل شاة ببودن ابل سائمه باین حدیث ثابت شد
نه از بودن ابل مقید در روایت اخری پس سؤال اول بهر دو تقریر مندفع شد
و امر بتوقف در خبر فاسق موجب ابطال اطلاق را در شهادة مطلق اخبار است و امر
بتوقف در این آیت واقع است یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا

ای

١٣٣ ای آنکسانیکه ایمان آورده اید اگر آید شما را فاسق بخبری و خبر دهد شما را پس تفتیش کنید
آن خبر را که صادق است و یا کاذب است و اعتماد بران نکنند و در قراءة دیگر واقع است
فتثبتوا بثاء مثلثه یعنی توقف کنید در اخبار فاسق و اعتماد بران نکنید پس از امر بتوقف
در خبر فاسق عدم قبول شهادة غیر عادل لازم آمد بتصریح نه از انتفاء قید شهادة که عدالت
است و انتفاء شهادة و قبول سایر اخبار مقید شد بقید عدالت باین امر صریح نه بمقید
البعض بودن شاهد بعدالت پس سوال ثانی بهر دو تقریر مندفع شد و منها زعم البعض فی قران
الجملة بالجملة بالواو فقیل ان القران فی النظم یوجب القران فی الحکم فلا یجب الزکوة علی الصبی
لاقترانها بالصلوة واجیب بان الجملة الناقصة بعضی گفته اند که قران در نظم باین طریق که معطوف
باشد بواو موجب است قران را در حکم پس واجب نشود زکوة بر صبی برای مقرون بودن
زکوة بصلوة در قول وی تعالی واقیموا الصلوة واتوا الزکوة اقامت کنید صلوة را و ادا کنید
زکوة را و صلوة بر صبی نیست پس زکوة نیز واجب نباشد و اعتبار کردند این بعض بجمله ناقصه
و مراد از جمله ناقصه مفرد است که جمله تام میشود بانضمام با قبل و حاصل آنکه چون عطف مفرد
بواو میشود پس معطوف شارک معطوف علیه میشود همچنین جمله معطوفه بر جمله سابقه شارک
میشود زیرا که واو برای جمع است قلنا ان عطف الجملة علی الجملة لا یوجب الشرکة الا فی
الشرکة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها الی ما یتم به واذا تم بنفسه لم یجب الشرکة
الا فیما تفتقر الیه و ما میگوییم که عطف جمله بر جمله موجب شرکت نیست برای آنکه شرکت واجب
ت در جمله ناقصه مگر بسبب افتقار جمله ناقصه بسوی آن چیزی که بآن جمله تام میشود واو تمام

نمیشود و در صورت عطف مگر بحکمی که متعلق است بآن معطوف علیه پس شارکت وی
با معطوف علیه در حکم معطوف علیه لازم آمد وقتیکه تمام شد بنفس خود پس شرکت
وی با ماقبل واجب نگشته مگر در آنکه که مفتقر باشد سوی وی آن جمله تام واین دلال
جمل است که از افاده سکوت خارج شود و جمله باقی نماند چنانکه جمله واقعه تحت شرط پس
جمل متعاطفه متشارک شوند در تعلق بشرط و همچنین حکم است در جمیع جملی که باشد آنهارا
محل از اعراب اما جمل تامه که در آنها افتقار نباشد و مستقل باشد پس در آن مشارکت
ضروری نیست و واو برای جمع مضمون بر واحد در نفس الامر است و این ظاهر است بدانکه
بر صبی زکوة واجب نیست نزد ما لیکن نه برای قران وی با صلوة زیرا که قران موجب
مشارکت در حکم نیست بلکه برای این حدیث رفع القلم عن ثلثة عن الصبی حتی یحتلم وعن
النائم حتی یستیقظ وعن المعتوه حتی یعقل مرفوع گشته قلم تکلیف از سه شخص
از صبی تا اینکه محتلم شود و از نائم تا اینکه بیدار شود و از معتوه تا اینکه هشیار باشد
ومنها قول البعض ان العام الوارد فی جواب سوال او بعد حادثة یختص بها ولا یعم
نیز قول فاسد است و صحیح آنست که مصنف گفته العام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب
ولم یزد ولم یستقل بنفسه یختص بسببه وان زاد علی قدر الجواب لا یختص بالسبب
ویصیر مبتدءا احتی لا یلغی الزیادة خلافا للبعض عام وقتیکه خارج شود جای جزاء
یعنی واقع شود در حادثه و مرتب باشد برای بیان حکم آن حادثه ویا خارج شود
مخرج جواب یا بنا وجه که جواب سوال افتد و زائد نباشد بر قدر جواب چنانکه
گفت

١٣٤٧ كفت بيا پيش بي تغذي بكن پس كفت ان تغذيت فعبدي حر پس مراد همين
تغذي كه باو مدعو شده و يا آنكه نباشد كلام مستقل مفيد بلكه بدون ربط سوال و يا
حادثه مفيد نشود و حروف بلي و نعم مختص نشود درين دو حال بسبب جزو كه دران وارد است
و بعضي كويند كه عام ميشود براي ترك استفصال در جواب و اين باطل است زيراكه
موضع استفصال نيست و اختصاص آن با سبب ظاهر است كه او بدون انضمام مفيد
نميشود و اكر زايد باشد بر قدر جواب سوال و يا حادثه مختص نشود بسبب و نشود كلام
مستقل مفيد حكم را بر سبيل عموم تا اينكه زياده لغو نكردد و درين خلاف كرده اند بعضي
و كفته اند كه اين مذهب امام شافعي است رض و محققان شافعيه انكار آن ميكنند و كويند
كه اين خطا و امام الحرمين است رح و اين قايل زعم آن ميكند كه جواب را واجب است
كه مطابق سوال و حادثه باشد و اكر عام از سوال و حادثه باشد مطابقه فوت
ميشود و اين زعم فاسد است زيراكه مطابقه كه واجب است آنست كه حال مسئول
عنه و حال حادثه از ان منكشف شود و اشتمال بر فايده زايده مطابقه را ضرر نمي دهد
بلكه مطابق شد و افاده زايده كرد و حجت ما براينكه اعتبار عموم لفظ است آنست
كه لفظ موضوع براي عموم است از وي نيست زيراكه بودن در خبر جواب صارف از عموم نميتواند
شد زيراچه بودن جواب منافي اشتمال بر افاده زايده نميتواند شد و عمل بر حقيقه واجب
است مادام كه صارف نباشد وجه ديكر آنست كه اكثر آيات و احاديث نازل
شدند در حوادث مخصوصه و در جواب سوالات مخصوصه و صحابه و تابعين همه استدلال

میکردند از عمومات آن آیات و احادیث و مخصوص بحادثه و سؤال و شأن نزول
نمیکردند پس معلوم شد که در اذهان این کرام رضم متقرر و راسخ بود که اعتبار
مر عموم لفظ راست پس گویا ان اجماع شد فافهم و تثبت و منازع بعض شافعیه
که عام وارد در مدح و ذم را عموم نیست تا اینکه منع کردند استدلال بر وجوب زکوة
در حلی ذهب و فضه ازین آیه والذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل
الله فبشرهم بعذاب الیم یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
هذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون کسانیکه جمع کنند ذهب و فضه را و نفقه نمیکنند
آنرا در راه الله پس بشارت ده آنها را بعذاب الیم روزیکه گرم کرده شود بر این ذهب و فضه در آتش
دوزخ پس داغ داده شود رویهای ایشان و پیشانیهای ایشان و پهلوهای ایشان و گفته
شود این آن چیز است که جمع کردید برای انفس خود پس بچشید آنرا که جمع کردید و در حدیث
تفسیر انفاق فی سبیل الله بزکوة فرموده صلعم و نیز در حدیث صحیح فرموده مالیکه زکوة آن ادا کرده
شد کنز نیست اگرچه در تحت سبع ارضین باشد و مالیکه زکوة آن نکرده است الکنز اگرچه ظاهر
باشد و ما که گروه حنفیه ایم ازین آیه استدلال کرده میگوئیم که در حلی ذهب و فضه و ظروف
آن زکوة واجب است و مصنف قول این بعض را رد میکنند و میگفت و قیل الکلام المذکور
للمدح والذم لا عموم له و هذا ما افاد و گفته شده که کلامیکه مذکور برای مدح و یا ذم
باشد آنرا عموم نیست و نزد ما این قول فاسد است و وجه فساد آن ظاهر است که صیغ عموم
موضوع اند مر عموم را و تا حقیقه ممکن باشد ترک آن جایز نیست و وقوع در مدح و یا ذم
منافی

منافی عموم نیست که تعلق مدح و ذم بهمه افراد جایز است و واقع پس صیغه در مدح و ذم
از حقیقه منصرف بسوی مجاز نشود که انصراف سوی مجاز بدون قرینه جایز نیست و آنچه میگوید
اینکه عرفی که معهود در مدح و ذم مبالغه است مبالغه در ذکر عام بدون اراده عموم فاسد است
زیرا که مبالغه باین وجه اغراق است و اغراق در کلام الله و رسول وی بعید است و مبالغه بدون[7] اغراق
با اراده عموم جمع میتواند شد و اگر تجویز این اغراق کرده آید پس بر اخبارات وعد و وعید اعتماد
نماید که محتمل است که اغراق باشد و این باطل است فافهم و ثبت و منها حکم مقابلة الجمع بالجمع وقیل
الجمع المضاف الی جماعت حکمه حکم حقیقة الجماعت فی حق کل واحد گفته شده و قایل این جمهور مشایخ
اند جمع که مضاف باشد سوی جمع حکم وی حکم حقیقت جمع است در حق کل واحد چون خذ من اموالهم
صدقه بگیر از اموال ایشان صدقه پس لفظ اموال مضاف است سوی مالکان پس از جمیع
اموال این جمیع مالکان صدقه باید گرفت زیرا چه جمع مضاف برای عموم است پس شامل
بود جمع اموال هر شخص را و عندنا یقتضی مقابلة الاحاد بالاحاد و نزد ما که حنفیه ایم مقتضی
است این جمع مضاف مقابله آحاد را باحاد را پس افراد جمع مضاف همین آحاد منقسمه
اند این آحاد را مستغرق است و دلیل آن استقراء است چون استقراء کرده شد در
اضافت جمع سوی جمع همین متبادر یافته شد چون رکبوا دوابهم و لبسوا ثیابهم و جعلوا
اصابعهم فی آذانهم و مراد از جمع مطلق دال بر متعدد است و تثنیه درین داخل است
و از اضافت مطلق نسبت مراد است و مصنف بر بنا این تفریع ذکر کرد فی اذا قال
لامرأتیه ان ولدتما ولدین فانتما طالقان فولدت کل واحد منهما ولدا طلقتا یعنی در

مقابله جمع بجمع مقابله آحاد بآحاد است تا اینکه اگر گوید زوج مرد و امرأة خود را
اگر زائید شما دو ولد را پس شما طالق هستید پس زائید هر واحد یک ولد را هر دو
طالق شوند زیرا که زائیدن دو ولد البته سوی دو مرأة گردد پس منقسم گردید آحاد
بر آحاد و معنی آن شد که اگر زائید این مرأة یک ولد را و این مرأة یک ولد را و این شرط
متحقق شد پس جزاء که طلاق است واقع شود و منها حکم الامر والنهی فی ضد المامور به والمنهی عنه
وقیل الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده والنهی عن الشیء یکون امرا بضده و گفته شد که
امر بشیء مقتضی است نهی را از ضد وی و نهی از شیء میشود امر بضد وی این مذهب
اکثر از حنفیه و شافعیه و ایشان مراد دارند از ضد مفوت او معلوم است که امر موجب
اتیان مامور به بر طریق وجوب مامور به لازم شیء را اگر وجوب موسع است پس وجوب
کف از مفوت نیز موسع است و اگر مضیق است پس کف از مفوت نیز مضیق است
و بالجمله کف از ضد مامور به از لوازم اتیان مامور به است و چون ملزوم واجب شد لازم
نیز واجب گردد لیکن این وجوب بالتبع است نه اصالة لهذا از اشتغال بضد دو
معصیت لازم نیاید یکی معصیت ترک مامور به و دیگر معصیت اتیان این ضد حرام بلکه معصیت
واحد است و آن معصیت ترک مامور به است و همین معصیت منسوب است سوی فعل این
ضد و آنچه گفته شد ظاهر است و کسانیکه انکار شر بتبه ضد مامور به میکنند شاید که مراد
ایشان انکار تحریم اصلی است پس نزاع لفظی است و در نهی بمثل قول در امر است
زیرا که از نهی منهی عنه حرام گشته پس اشتغال بمفوت آن ضرور شد که این اشتغال

ما ست و حکم مامور به ضرور الاتیان پس کف از
مفوت او در زمان وجوب مامور به هم

از لوازم

از لوازم کف از منهی عنه است پس این اشتغال واجب بود بتبعیه وجوب کف
از منهی عنه بهذا معصیت واحد است همون معصیت فعل منهی عنه منسوب است بسوی ترک
ضد لیکن در این کلام است که کف از منهی عنه باعدام تعلق اراده نیز ممکن است پس اشتغال
بضد از لوازم کف از منهی عنه نیست پس واجب نشود ولهذا بعض فرق کردند میان امر
ونهی پس در امر میگویند که ضد مامور به حرام شود ودر نهی ضد منهی عنه واجب نیست
بلکه آن زمان که از اشتغال بضد قصد ترک حرام کند این زمان اشتغال بضد واجب شود
بلکه ثواب بران مرتب شود بسبب این نیت و بسبب آنکه اشتغال بضد افراد باز داشتن
نفس را از هوای است و مصنف درین مسئله قول امام فخر الاسلام رح اختیار کرد و گفت
وعندنا الامر بالشیء یقتضی کراهة ضده والنهی عن الشیء یقتضی ان یکون فی معنی سنة
واجبة ونزد ما امر بشیء مقتضی است مر کراهة ضد را و نهی از شیء مقتضی است آنرا که
شود ضد وی در معنی سنت واجبه اینست قول امام فخر الاسلام رح وچون بعید بود
انکار حرمت ضد واجب بعض توجیه بآن کردند که حرمت ضد مامور به چون بالتبع
است واما بالتبع انزل است از حرمت اصلیه پس این حرمت را تسمیه بکراهت
کرد وبهمین وجه در ضد منهی عنه نسبت سنت واجبه کرد لیکن کلام لاحق منافی است
این توجیه را وآن کلام این قول مصنف است وفائدة هذا الاصل ان التحریم اذا لم یکن
مقصودا بالامر لم یعتبر الا من حیث تفوت الامر فاذا لم یفوته کان مکروها کالامر
بالقیام لیس بنهی عن القعود قصدا حتی اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود

لکنه یکره و فایده این اصل آنست که تحریم هرگاه که نشد مقصود بالذات بنابر اعتبار کرده شده
مگر از جهت آنکه مفوت است امر را پس وقتیکه مفوت نشد او را نشود مکروه چون
امر بقیام در نماز نهی است از قعود بقصد بلکه بالتبع بوجهیکه مفوت قیام باشد
تا اینکه وقتیکه نشست در نماز بعد آن قایم شد فاسد نمیشود نفس این قعود زیراکه
مامور به قیام بود و آن سودی نشد لیکن این قعود مکروه است و درین کلام نظر کن
که ازین کلام لازم می آید که ضد بنابر آنکه مفوت است مامور به را حرام است و چون
مفوت نیست مکروه است پس حکم بکراهت نیست مگر در ضد غیر مفوت و جماعتی
که دعوی میکردند حرمت ضد مامور به را مراد ایشان از ضد ضد مفوت بود پس نزاع
لفظی شد بوجهی که در توجیه سابق بود لیکن بر این وارد میشود که اجتناب از ضد
غیر مفوت مامور به را لازم مامور به نیست تا امر خواهد اجتناب را از این ضد بلکه
امر را اقتضاء نیست مگر اتیان بمامور به و از لوازم آن اجتناب از مفوت
مامور به است پس امر متضمن این اجتناب است و اما اجتناب از ضد غیر مفوت
از لوازم مامور به نیست و نه امر آنرا طالب است نه بوجوب و نه باستحباب
اگر دلیل خارج بر آن دلالت کند بر طبق آن دلیل ثابت شود و اینجا کلام در اقتضاء
امر است و اما کراهت قعود قبل قیام برای آنست که توالی در افعال صلوتیه واجب
است و تخلل غیر اگر جنس افعال صلوتیه است مکروه است و اگر از جنس افعال صلوتیه
نیست مفسد است چون کلام و فعل کثیر و این قعود چون مفوت مامور نیست مفسد

نشد

نشد لیکن چون واقع شد در غیر محل مکروه شد و مفسد نشد برای اینکه از جنس افعال صلوة
است و این کراهت از دلیل خارج است نه از امر بقیام و لهذا قلنا ان المحرم لما نهی عن
لبس المخیط کان من السنة لبس الازار والرداء برای همین اصل که گفته شد گفتیم
ما حنفیه که بدرستیکه محرم هرگاه که نهی کرده شد از پوشش مخیط شد از سنته لبس ازار
و ردا زیرا که این ضد منهی عنه است پس این سنته واجبه باشد بر تن نیز وارد است
که از نهی مخیط این سنت نشده بلکه برای اینکه لبس مخیط ممنوع شد محرم را و ستر
عورت فرض دایم است پس ازار واجب شد چرا که حفظ بدن از حر و برد ضروری است
پس لبس ردا و هم ضرور افتاد و بر تن لبس اجماع و نقل است در احادیث و نیست
نهی از مخیط و لهذا قال ابو یوسف رح ان من سجد علی مکان نجس لم تفسد صلوته لانه غیر
مقصود بالنهی وانما المامور به فعل السجود علی مکان طاهر فاذا اعادها علی مکان طاهر جاز عنده
وعندهما الساجد علی النجس بمنزلة الحامل له والتطهیر عن حمل النجاسة فرض دایم فیصیر ضده مفوتا
للغرض کما فی الصوم و برای همین اصل فرموده امام ابو یوسف رح که بدرستیکه شخصی که
سجده کند بر مکان نجس فاسد نشود صلوة بنفس این سجده برای اینکه این سجده غیر مقصود
است بنهی که نهی از آن بصراحت واقع نشده و نیست مامور به مگر فعل سجود بر مکان طاهر
پس وقتیکه اعاده کرد سجده را بر مکان طاهر جایز شود نزد این امام زیرا که مامور به ادا شد
و سجده غیر مامور به که واقع شد مکروه شد که ضد مامور به است و مبنی ما عند امام ابو حنیفه و امام
محمد رح که ساجد بر نجس بمنزله حامل نجس است و تطهیر از حمل نجاست فرض دایم است در صلوة

پس شد ضد وی که سجود بر مکان نجس است مفوت این امر را و آن امر تطهیر است
پس حرام شد و مفوت شد چنانکه در صوم اکل ضد مفوت صوم است پس حرام شود
دکبیره شود بجهت تفویت صوم و ازین کلام نیز ظاهر شد که ضد مفوت مامور به حرام است
فافهم **فصل** و این فصل معقود برای بیان اموریکه مشروع و ثابت مانند از ادله المشروعات
علی نوعین عزیمة وهی اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض مشروعات بر دو نوع است
یکی عزیمة است و قسم ثانی رخصت و ذکر آن مابعد می آید و این عزیمة اسم است مر آن مشروع را
که آن اصل است از ان مشروعات یعنی اصل که غیر متعلق است از عوارض یعنی بعروض
عوارض مشروع نشده و عزیمت باین معنی عام است زیراکه این حکم اصلی پیش از عذر مشروع
باشد یا بعد عذر و گاهی میگویند که حکمی که بعذر متغیر شده باشد متغیر عنه را عزیمت گویند و متغیر
الیه را رخصت و برین معنی جا بکه عزیمت است رخصت لازم و بر معنی اول لازم نیست وهی
اربعة انواع و این عزیمت چار نوع است و رخصت نیز ازین انواع خارج نیست که این
انواع بر مطلق حکم راست چون اصل حکم عزیمت است در ان بیان کرده و رخصت را از چهار
نوع نیست مگر آنکه در بعض انواع داخل است چنانکه معلوم شود فرض وهو ما لا یحتمل زیادة
ولا نقصانا ثبت بدلیل لا شبهة فیه کالایمان والارکان الاربعة وحکمه اللزوم علما و تصدیقا
بالقلب وعملا بالبدن حتی یکفر جاحده و یفسق تارکه اول نوع عزیمت فرض است و آن
فرض آنچیز که محتمل زیاده و نقصان نیست ثابت شده است این فرض بدلیل قطعی که شبهه نیست
در ان ظاهر ازین آنست که مراد اینجا قطع بمعنی اخص است پس فرض قطعی الثبوت است که در ان شبهه و احتمال را

آن مراد

راه نیست خواه شبهه و احتمال ناشی از دلیل باشد و یا غیر ناشی از دلیل و برین تقدیر
الکه لزوم وی از دلیلی باشد چنین دلیل که قاطع باشد احتمال را که ناشی از دلیل باشد
از فرض خارج شود و در واجب نیز داخل نمیتواند شد پس حصر در خلل می افتد و اگر اینجا
عام گیرند پس حکم وی که مصنف بیان میکند شامل آنرا نمیتواند شد و اولی آن است که
بر معنی عام محمول کرده شود و در حکم تخصیص کرده شود چنانکه خواهی دانست و این فرض
مثل ایمان است و مثل ارکان اربعه از صلوة و زکوة و صوم و حج که ثبوت بدلیل قاطع
است و احتمال و شبهه را در آن راه نیست اصلا و حکم فرض لزوم است بر ذمه بجهة علم و تصدیق
بقلب و علم دانستن بر سبیل جزم که احتمال خلاف آن نباشد و گرویدن بقلب بان وجه که
احتمال خلاف آن نباشد و لزوم بجهة عمل چنین که اگر عمل ترک کنند مستحق عذاب گردد
تا اینکه کافر شود منکر فرض و فاسق شود تارک آن بدانکه از جمله فرایض آن فرایض اند
که ضروری شده که بدیهیه بهر کس است که اینها در دین محمدی ثابت اند و منکر این
ضروری دینی البته کافر است زیرا که او جاحد دین محمدی ص شد و اگر فرض قطعی چنین بدیهی
باشد که احتمال غیر اصلا نباشد یعنی قطعی بمعنی اخص باشد بدرجه بدیهیه جلیه نرسیده
باشد پس منکر آن اگر ماول است اگرچه تاویل وی رکیک و خلاف قاطع است لیکن
بجهة خفاء دلیل و افساد نظر وی پدید آمده کافر نگردد بسبب این انکار در مذهب صحیح
نزد ائمه کرام رح اهل مذاهب باطله را کافر نمیگویند با وجود آنکه منکر قاطع اند و فرض
قطعی را انکار کنند و قدوه عارفان شیخ اکبر شیخ محی الدین ابن عربی رح میفرماید

که تکفیر احدی از اهل قبله نمیکنیم مادام که متشبث است بکتاب و سنت لیکن منکر این قطعی
فاسق است البته فوق فسق اهل کبائر در عملیات و اما انکار فرض قطعی را که بصیغه قاطع احتمال
که ثابت است از دلیل و محتمل باشد ولیکن باحتمال غیر ثابت از دلیل است پس منکر آن اگر تاویل
اجتهادی کننده بزعم آنکه این محل اجتهاد است نه کافر است و نه فاسق اگرچه خاطی باشد
و اگر انکار کند بدون تاویل اجتهادی او فاسق است البته فافهم و واجب و هو ما ثبت بدلیل
فیه شبهة کصدقة الفطر والاضحیة نوع دوم از عزیمت واجب است و آن واجب آن
مشروع است که ثابت و لازم شده بر ذمه مکلف بدلیلی که در آن شبهه باشد و مراد از
شبهه احتمال ثابت بدلیل خواه در ثبوت و خواه در دلالت چون صدقه فطر و اضحیه
که این هر دو ثابت اند بخبر واحد و در ثبوت آن لجهة بودن خبر واحد شبهه است و گاهی شبهه
در ثبوت و در دلالت هر دو می باشد چنانکه در وتر روایت میکنند ان الله زادکم صلوة
هی خیر من حمر النعم الا و هی الوتر و این حدیث خبر واحد است و از درجه صحت کمتر است
و آنچه که سندی نقل کند در درجه حسن است و با این در دلالت نیز شبهات است زیرا که
احتمال دارد که مراد از زیاده تنفل باشد و معنی آن باشد که الله تعالی برای شما
یک صلوة نفل مقرر فرموده ایجنی صلوة که بهتر از نعم احمر و آن وتر است وحکمه اللزوم
عملا لا علما علی الیقین لا یکفر جاحده ویفسق تارکه ان استخف باخبار الواحد
فاما متاولا فلا ملزم و حکم واجب لازم شدن بر ذمه است در حق عمل که اتیان بآن لازم
ضروری است که ترک آن مستحق عقاب میشود و ثبوت لازم در حق علم به یقین بلکه ظنی
است

است لزوم آن بطعن قوی تا اینکه کافر گردانیده شود منکر آن و حکم بکفر او کرده شود بسبب
بودن غیر مقطوع و فاسق گردانیده شود و تفسیق کرده میشود تارک وی اگر استخفاف کند
باخبار احاد و عمل بآن ضروری نداند و این برای آنست که وجوب عمل بخبر واحد بدلایل قطعیه
ثابت است پس اگر واجب العمل نداند البته فاسق گردد و منسوب اراد باستخفاف خبر واحد
و نیست مراد آنکه اخبار احاد را اهانت کند اهانت سنت نبویه اگرچه مروی احاد باشد بعد علم آن احبار
قریب بکفر است فاما تارک عمل بواجب در حالیکه متاول باشد اخبار احاد را خواه تاویل
در نظم عبارت باشد و یا در سند پس فاسق نشود این تارک و این تاویل اجتهادی است و همین
مراد است از متاول که تاویل باجتهاد کرده باشد نه برای تلهی و دفع زیرا که این تاویل
تلهی و برای دفع نفسی حرام است موجب فسق شود و سنته وهی الطریقة المسلوکة
فی الدین نوع سیوم از عزیمة سنته است و سنته عبارة است از طریقه مسلوکه در دین
و این شامل است مر فرض و واجب را نیز لیکن ظاهر آنست که مراد از طریقه مسلوکه ماعدا از
فرض و واجب است برای آنکه مقابل فرض و واجب گردانیده شد و برای آنکه مرتب
شود بر آن قول وی رحمه الله وحکمها ان یطالب المرء باقامتها من غیر افتراض ولا وجوب
و حکم سنته اینست که مطالبه کرده شود شخص بقایم گردانیدن آن شخص سنته را بغیر افتراض و بغیر
وجوب که مطالبه آن مثل مطالبه فرض و واجب نیست تا مستحق عقاب گردد تارک آن
الا ان السنته تقع علی النبی صلعم وغیره وقال الشافعی رحمه مطلقها طریقه النبی علیه السلام
لیکن سنته واقع میشود و اطلاق کرده میشود بر طریقه نبی صلعم و بر طریقه غیر وی صلعم از

از خلفاء راشدین رضوان الله تعالی علیهم قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم علیکم
بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین لازم گیرید سنت من وسنت خلفاء راشدین
لیکن مراد درین حدیث از سنت مطلق طریقهٔ مسلوکه است شامل است مر فرض را
و واجب را چنانکه سیاق آن شاهد است بآن و میفرماید امام شافعی رح که مطلق
سنت طریقهٔ نبی است صلعم و قول حضرت امیر المومنین رض فرموده اند در حق شارب
خمر جلد رسول صلعم اربعین و ابوبکر اربعین و عمر ثمانین وکل سنة موید قول ماست
که حضرت امیر المومنین علیه السلام کرم الله وجهه اطلاق سنت بر فعل خلفاء نیز کرده اند وهی نوعان
سنة الهدی وتارکها یستوجب اساءة کالاذان والجماعة وزواید تارکها لا یستوجب
اساءة کسیر النبی صلعم فی لباسه وقیامه وقعوده واین سنت دو نوع است اول سنت
الهدی است و آن آنست که بران حضرت صلعم مواظبت کرده باشند بجهت تعبد
بآن و ابتغاء رضاء الله تعالی واین مثل جماعت است ومثل اذان است واین سنت
هدی مختلف است در تاکید در بعضی تاکید شدید است چون جماعت و اذان و سنت
فجر و صلوة کسوف و مثل آن و در بعضی تاکید کمتر است اگرچه تاکید هست چون
سنت ظهر و نحو آن و تارک این سنت هدی موجب اساءه است که وقت
حساب پرسیده شود که چرا ترک کردی و مستوجب انخفاض از درجه علیا است و محروم
میشود از انکه شفاعت کند غیر را و اذن شفاعت داده نشود و بعضی ازین سنن
هدی علم دین اند بر ترک آن قتال کرده شود چنانکه اذان اگر اهل بلده تمام ترک
کنند

کنند قتال با ایشان کرده شود در صحیح بخاری مسطور است که عادة شریف آنحضرت صلعم
آن بود که اگر در موضعی آواز اذان می رسیدی از قتال آن موضع کف کردی و اگر
آواز نامدی قتال کردی و نوع دیگر از سنته سنن زواید است و آن فعل رسول صلعم
است که بجهته عادة باشد و تارک آنها مستوجب عتاب نیست مر اساءة را و فاعل آن بنیت
اتباع مستوجب ثواب میشود چون سیر نبی صلعم در لباس وی و قیام وی و قعود
وی و نفل و هو ما یثاب المرء علی فعله و لا یعاقب علی ترکه و نوع رابع از غیر سنته نفل است
و این نفل آنست که ثواب داده شود شخص بران و عقاب کرده نشود بر ترک آن و این
شامل است مر سنته را و سنته نفل آنست که بران مواظبت واقع شد از نبی
جهته ترک اساءة کردید الزاید علی الرکعتین للمسافر نفل هذا و زواید بر دو رکعت مر مسافر
را نفل است برای همین که بر ترک عقاب نیست و بودن زاید بر دو رکعت مر مسافر را
نفل ظاهر است زیرا که نزد ما فرض مسافر از اصل دو رکعت است و این چنین است یقول
امیر المومنین عمر رضی صلوة المسافر رکعتان صلوة الفجر رکعتان صلوة الاضحی رکعتان علی
لسان نبیکم صلوة مسافر دو رکعت است صلوة فجر دو رکعت است و صلوة اضحی
لسان صـ دو رکعت است بر زبان نبی شما صلعم و چون فرض مسافر دو رکعت شد مثل صلوة
فجر پس زاید بران مثل زاید بر دو رکعت فجر است و این زیادة اگر چه مکروه است
لیکن چون صلوة است و صلوة بذات خود مشروع است و کراهت از جهته وصف
است و آن تاخیر سلام صلوة مفروضه است از محل خود پس این صلوة بلحاظ ذات

خود از عداد صلوة نفل است ومي شايد از رحمت وي كه آتي اين زايد لا اشاب شود

اگر چه سبب است در تاخير سلام از محل وي وقال الشافعي رح لما شرع النفل سببا

بهذا الوصف وجب ابقائه بذلك قلنا ان ما اداه وجب صيانته ولا سبيل اليه الا

بالزام الباقي وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل

فلأن يجب لصيانته ابتداء الفعل بقاؤه وفرمود امام شافعي رح هرگاه كه شروع شد نفل

بايي وصف كه فاعل مستحق ثواب شود وتارك مستحق عقاب نشود لازم آمد كه باقي

مانند مثل آنكه شروع شد پس بر ترك اتمام مستحق مواخذه نشود پس از شروع واجب

نشود پس او بر اتمام ثابت نشود واگر خواهد افطار كند بلا خوف مواخذه وما گروه حنفيه

ميگوييم كه نفل از شروع واجب ميشود وميگوييم در استدلال بر آن كه بدرستيكه آنچه مودي

شد واجب شد صيانت آن از بطلان بقول الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم باطل مكنيد اعمال خود را

وهر قدر كه ادا او كرده از تحريمه ويا مع ما بعد وي در صلوة وبا جزء اول در عبارة آخر مثل صوم

عمل است منوي گشته براي الله تعالى پس صيانت اين جزء از بطلان واجب شد وسبيل

نيست بايي صيانت مگر بلازم كردن باقي را زيرا كه اگر باقي مضموم نشود اين جزء مودي باطل

ميگردد پس چون واجب شد اتمام آن وچون بر ذمه واجب شد قضا ولازم آيد از افطار واستدلال

ديگر آنكه اين شروع در نفل مثل نذر نفل است كه شد اين نذر براي الله به تسميه

نا ذريه لفعل نا ذر بعد اين واجب ميشود براي صيانت اين تسميه ابتداء فعل تا تخلف

از اين تسميه نشود پس البته واجب شدن براي صيانت ابتداء فعل مر الله تعالى را لقاء اين

ادای

اولی است و بر این قیاس اشکال است که این تسمیه ایجاب است بر خود و شروع در فعل ایجاب
فعل نیست وجواب این آنست که تسمیه ایجاب نکردند برای آنکه خلف وعدة الله لازم
نیاید پس باز گردانیدن عبادة را بعد تسلیم ابتدای فعل و نیة کردن عبادة را اولی است که
جائز نباشد فافهم این فقیر میگوید که اتمام حج نفل و عمره واجب میکرد بعض را تموا الحج والعمرة
نبید تمام کنید حج و عمره را برای الله و اتفاق است بران و این نیست مگر برای صیانت
احرام و این صیانت در هر عبادة جاری است پس برای صیانته جزو اول اتمام واجب
شود و از افساد آن قضا لازم آید چنانکه در حج نفل عمره و انچه که شافعیه گویند که این خاصه
بران عبادة است که در فاسد آن مضی واجب باشد پس جواب آن آنست که بر بودن این
خاصه بر آن عبادة را دلیلی نیاید و مضی در فاسد را تاثیر است در وجوب از شروع بخلاف
صیانته احرام را و صیانته جزو شودی را تاثیر ظاهر است فافهم و رخصة و هی اربعة انواع نوعان
من الحقیقة احدهما احق من الآخر و نوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر فنوع ثانی از شروعات
رخصت است و آن آن حکم که متغیر شده باشد سوی او حکم اصلی برای عذر از باعث ضرورة
برحمة الله بر عباد و انچه که بر او رخصت اطلاق کرده میشود خواه بحقیقه خواه بمجاز چهار قسم
اند دو قسم از حقیقه اند که حقیقه رخصت بر و صادق میشود یکی از ین دو واحق است
از دیگری در صدق رخصت بر آن و دو قسم از مجاز اند که آن رخصت نیستند مگر آنکه
اسم رخصة بر آن اطلاق کرده میشود بطریق مجاز یکی از ین دو اتم است در مجازیته
که شبه بعید دارد بحقیقه رخصت از دیگری که شبه قریب دارد با حقیقه رخصت

اما احق نوعي الرخصة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر وافطاره
في رمضان واتلافه مال الغير وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وجنايته على الاحرام
وتناول المضطر مال الغير اما احق از دو نوع رخصت در بودن رخصت در حقیقت پس
آنچیزست که معامله کرده شود با وی معامله مباح باین وجه که الله تعالی برحمت خود مواخذه
بران ساقط کرد با قایم بودن نص محرم وقایم بودن حکم آن از حرمت است یعنی حرمت قایم
باشد و با ان الله تعالی مواخذه بران ساقط کرده و آن حرام را معفو ساخته چنانکه
مکره که اکراه کرده شد بقتل و یا قطع عضو بران جاری کردن کلمه کفر بزبان زیرا که
اجراء کلمه کفر بزبان حرام است و حرمت آن باقی است در حال اکراه لیکن الله تعالی
مواخذه بران ساقط کرده بشرط بودن قلب وی مطمئن بایمان برحمت خود و چنانکه
مکره که اکراه کرده شده بر افطار در روز شهر رمضان که این حرام است او را اگر
افطار کرد مواخذه ساقط است و مکره که اکراه کرده شده بر تلف کردن مال غیر را
که این نیز حرام است لیکن مواخذه بران ساقط نیست بخلاف اکراه بر اتلاف
نفس معصوم الدم که آن حرام است و مواخذه بران ساقط نیست و مانند ترک کردن
خائف بر نفس خود امر معروف را که ترک امر معروف حرام است لیکن مواخذه
ترک آن بر خائف بر نفس خود نیست بشرط آنکه از دل کاره غیر معروف باشد
و مانند جنایت اکراه کرده شده بر احرام که جنایت بر احرام حرام است بر محرم
وقت اکراه نیز لیکن مواخذه بران در وقت اکراه ساقط است و مانند

تناول

تناول مضطر بسبب قحط و نیافتن طعام و مثل آن مال غیر را بقدر ابقاء حیوة بغصب و یا سرقه
و امثال آن که تناول مال غیر حرام است بر مضطر لیکن بران مواخذه ساقط است اگر اخذ
کرد بقدریکه دران ابقاء حیوة باشد نه زائد بران و چون این مضطر تناول کرد مال غیر را
بقدر رفع اضطرار ضمان آن دهد و حکمه ان الاخذ بالعزیمة اولی حتی لو صبر کان شهیداً
و حکم این نوع رخصت آنست که اخذ بعزیمه و عمل بران کردن و صابر بودن برین بلا اولی
است زیرا که حرمت قائم است و صبر بران بلاء امتثال للتکلیف الله تعالی است تا اینکه
اگر صبر کند و کشته شود شود شهید زیرا که در راه الله تعالی کشته شده است چنانکه قصه خبیب رض
شاهد است که کفار قریش جناب خبیب را اسیر کرده بودند و ازوی ارتداد و اورا قبول نکرد لا خواستند و
بعد چند روز او را بردند برای قتل و یک شخص ازان گفت ای خبیب تو و دین خویش است
که ترا بگذاریم و صاحب تو محمد ص بمکان تو باشد خبیب رض فرمود که بر ابودن اینجا و مقتول شدن
خوشتر است و این خوشتر نیست که در مدینه خاری بپای مبارک وی صلعم خلد کافران گفتند
که اینچنین محبته در اصحاب کسی نمی یابم که در اصحاب محمد است ص و قصه خبیب رض در صحیح بخاری
بتفصیل مذکور است پس تبیین شد که خبیب رض صابر شده جان در راه خدا فدا کردند
والثانی ما استبیح مع قیام السبب لکن الحکم تراخی عنه کالمسافر رخص له الفطر و نوع
ثانی از رخصت آنچیز است که مباح کرده شده با قیام سبب محرم لیکن حکم تراخی شده ازان
سبب و وجوب الاداء ساقط شد مانند مسافر که رخصت داده شده او را افطار
صوم و این فطر او را مباح گشته با قیام سبب و حکمه ان الاخذ بالعزیمة اولی لکمال سببه

بثبوت صوم ادنه
لو ان نفی صوم د
الوجوب
ووجوب الاداء فطران ۲

وتردد في الرخصة من وجه والعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه الا ان تضعيف الصوم وحكم

اين نوع آنست كه اخذ بعزيمت وعمل كردن بران اولى است براى كامل بودن بسبب ادا وتردد

در رخصت بوجهى كه رخصت براى ترفيه است وصوم با بسيارى كه هم آسان است

بخلاف عدد در ايام آخر كه دران صوم بانفراد صايم است واين اشق است

وعزيمة ادا مى كند معنى رخصت را پس كرفتن بر رخصة اولى است مكر آنكه ضعيف

كند او را صوم پس درين صورت صوم مكروه است وافطار اولى است واكر بميرد از

صوم آثم كردد بشرط علم برخصة افطار واعتماد درين مطلب احاديث است ازام المومنين

عائشه صديقه رض قالت ان حمزة ابن عمرو الاسلمي قال للنبي صلعم اصوم في السفر وكان كثير الصيام

فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر رواه الشيخان ام المومنين رض فرمود كه

حمزة ابن عمرو اسلمي سوال كرد نبى را صلعم كه صايم شوم در سفر وبود حمزه كثير الصيام پس نبى فرمود

صلعم اكر خواهى صايم شو واكر خواهى افطار كن وعن ابي سعيد الخدري قال غزونا

مع رسول الله لست عشر مضت من رمضان فمنا من صائم ومنا من افطر فلم يعب الصائم

على المفطر ولا المفطر على الصائم رواه مسلم روايت است از ابى سعيد خدرى

رض آنكه فرمود غزا كرديم ما با رسول الله صلعم شانزده روز از شهر رمضان پس بعضى از

ما صايم شدند وبعضى از ما افطار كرد پس نه عيب كرده صايم بر مفطر ونه مفطر بر صايم

قال رسول صلعم من كان له حمولة تاوي الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه فرمود رسول

صلعم آنكس كه باشد او را مركب كه رسانند سوى سيرى شكم يعنى اينقدر مال داشته باشند

در شب

اگر بشب سیری نخورد پس صایم شود رمضان را هر جاکه دریابد اورا و درین احادیث ثابت
شد که اولی صوم است مسافر را و اما کراهت وقتیکه مضر شود صوم او را پس برای این حدیث
است از جابر رض قال کان رسول الله صلعم فی سفر فرای رجلا قد ظلل علیه فقال ما هذا قالوا
صایم قال لیس من البر الصیام فی السفر رواه الامامان الشیخان رض جابر رضی الله عنه گفت
بود رسول خدا در سفر پس دید شخصی را که سایه کرده شده بر وی پس فرمود آن سرور صلعم
چیست این عرض کردند که این صایم است فرمود آنسرور صلعم نیست از بر صوم در سفر پس تبیین
شد که درین حدیث نفی فرموده بر نبودن بر صوم در سفر وقت رسیدن مضرت فافهم و اما اتم
نوعی المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فسمی ذلک رخصة مجازا لان الاصل لم یبق مشروعا
و اما نوع اتم در مجازیت از دو نوع مجاز پس آن خبر است که موضوع شد از ما اصر و اغلال یعنی امور
شاقه که در شرع سابق بود چون بودن توبه بقتل نفس و تعیین قصاص و تحریم سبت و تحریم طیبات
از حیوانات و تحریم شحم غنم و بقر و امثال آن اموریکه در شریعت سابقه بودند و در شریعت مطهره
مرفوع شدند از اصل گاهی مشروع نشدند این ارتفاع را تسمیه شد برخصت و در حقیقت حکم اصلی
نفی است برای اینکه این امور درین شریعت مطهره ثابت نشد گاهی پس ارتفاع این امور حکم
اصلی این شریعت است والنوع الثانی ما سقط عن العباد مع کونه مشروعا فی الجملة نوع
ثانی از دو نوع مجاز آنست که ساقط شد از بنده ها از اصل با بودن وی مشروع فی
الجملة در غیر محل سقوط و درین نوع آنچه ساقط شده از اصل ساقط است اصلا و مشروع
نیست هرگز کقصر الصلوة فی السفر مانند مقصور شدن صلوة در سفر و این قصر حکم اصلی

سفر است چنانکه سابق گذشت و اتمام مشروع و واجب نشده بود کاهی زیرا که اول در
ابتدای اسلام نماز دو رکعت فرض بود پس در سفر همان مقرر داشته شد و در حضر دو رکعت
زاید کرده شده چنانکه در صحیح بخاری مرویست از ام المؤمنین و اگر کسی اتمام کرد با
اتیان بقعده بعد دو رکعت او مسیء میشود و آن دو رکعت از فرض شمرده نمیشود و اگر قعده
بر دو رکعت نکرده نماز فاسد گردد و اگر بعد قعده کرد مسیء شود و اگر بدون قعده کرد نماز فاسد
شود بلکه حال وی مثل حال آنکس است که در صلوة فجر دو رکعت زیاد کرد و سقوط حرمة
الخمر والميتة في حق المكره والمضطر و مانند سقوط حرمت خمر و میته در حق مکره که اکراه کرده
شد بقتل و یا بقطع عضو و در حق مضطر که سوای خمر و میته طعام نمییابد زیرا که مکره و مضطر
مستثنی اند از تحریم و مستثنی خارج است از حکم ابتداء پس حکم اصلی در حق این دو اباحت
است و اگر این دو نخورند و مردند آثم شوند اگر عالم باباحه باشند و اگر عالم اباحت نیستند
آثم ساقط شود زیرا که اباحت بنظر است و در روایه است از امام ابو یوسف رحمه که
از قسم اول رخصت حقیقیه است اگر اجتناب کردند و مردند ماجور شدند و سقوط غسل الرجل
في مدة المسح و مانند ساقط شدن غسل رجل در مدت مسح در وجوب آن بر متخفف را
مادام که متخفف است و مدت مسح یکروز و یک شب است در حق مقیم و سه روز و شب
در حق مسافر زیرا که شرع خف را مانع اعتبار کرد از سرایت حدث بر رجل و حدث
نشست مگر بر خف لهذا مسح بر خف لازم شد پس حکم اصلی در حق متخفف همان مسح
است و اگر متخفف غسل کند بدون نزع خف آثم گردد لیکن بر وی لازم می آید کما اگر

در حق

در حوض بای خود انداخت باینه غسل این غسل مجری نشود ولیکن در بعض فتاوی حکم باجزاء
کرده وصحیح آنست که شیخ ابن همام گفته که این روایت صحیح نیست وانچه که در هدایه گفته که غسل
اولی است پس مراد آنست که بعد نزع خف ودرینحال حکم مسح باقی نماند وحدث ساری برجل
شد واین منافی آن نیست که بدون نزع خف غسل آثم باشند فصل این فصل معقود است
برای اسباب مشروعات الامر والنهی باقسامها لطلب الاحکام المشروعة امر ونهی باقسام
خود طلب میکنند احکام شرعیه را ومصنف اسباب را ذکر کرد اولا بعد ازان مسببات را
بطریق لف ونشر مرتب وللها اسباب تضاف الیها برای این مشروعات اسباب است
که مضاف میشوند مشروعات بسوی این اسباب یعنی حدوث العالم والوقت وملک
المال النامی وایام شهر [illegible] الذی یمونه ویلی علیه والبیت والارض النامیه
بالخارج تحقیقا او تقدیرا والصلوة وتعلق البقاء المقدر بالتعاطی تا اینجا ذکر اسباب
است و بعد ازین ذکر مسببات است بقوله وهی الایمان والصلوة والزکوة والصوم والصدقة
للفطر والحج والعشر والخراج والطهارت والمعاملات یعنی حدوث عالم سبب است
ایمان را وحدوث عالم دلیل است بر تحقق موجد بازاد وجود صانع موصوف بصفات
کمالیه از حیوة وعلم واراده وقدرة وغیر آن واینجا کلام در اسباب مشروعات است وان
وجوب ایمان است وسبب آن غرق بودن در نعم غیر محصوره که موجب شکر است وداشتن منعم را
بوحدانیه وصفات ووقت سبب است مر وجوب صلوة را واین برای آنست که بر عبد
متوالی میشوند در شب وروز نعمتها گوناگون براو برای شکر این نعم عبادة صلوة واجب

گردید والله تعالی برحمت خود استیعاب تمام یوم و نهار فرمود نه بلکه در مبدء نهار و مبدء
لیل و در وسط آنها و آن را پنج وقت مقرر ساخت و این اوقات خاصه را مقرر نمود که
این اوقات اوقات ورود نعم الله‌اند و در وسط نهار دو صلوة مقرر فرمود که نهار برای
یقظه و اکتساب نعم است و در شب یک برای آنکه لیل برای غفله و نوم است پس
این اوقات مفضی‌اند سوی صلوة پس این اوقات اسباب‌اند برای ادای شکر بادای
صلوة و لهذا متکرر میشود صلوة بتکرار این اوقات و ملک مال نامی سبب است
مر وجوب زکوة را که این مال نامی نعمت است پس شکر آن آنست که مواساة کند با بنی محتاج
را بعض موده منعم و منعم برحمت خود این انعام فرمود که شی قلیل واجب کرد و در سال یک بار
پس مال نامی است مفضی سوی وجوب زکوة شد و چون در هر سال متکرر میشود نما پس زکوة
نیز در هر سال متکرر میشود و ایام شهر رمضان سبب‌اند مر صوم را زیرا که نفس طاغی است
از شکر باز میدارد پس قهر برو بصوم واجب شد والله تعالی در سال یکماه مقرر کرد و آن ماه
ایام رمضان مقرر فرمود بجهت فضیلت او که در علم وی بود پس این شهر است مفضی
سوی وجوب صوم بجعل الله تعالی و راس که او مؤنته آن میکنند و والی است
بر آن و آن راس حمید است و راس صغار است سبب است مر وجوب صدقه فطر را که
صوره این راس تا سال نموه است پس شکر آن واجب شد باعطاء صدقه و چونکه راس
وی در هر سال متجدد است پس وجوب صدقه نیز متکرر شد و تجدد هر سال از فطر
اعتبار کرده شده و بیت سبب است مر وجوب حج را که بیت بیت الله در زیارة

باعتبار تعاقبه

موجب

[illegible]

موجب این حیوة اخرویه است پس تعظیم واجب گردید بحج و بیت مفضی سوی وجوب حج

شد و چون بیت مشکر نیست پس وجوب حج نیز مشکر نیست و ارض نامی تحقیقا سبب وجوب

طهارة است پس قبل مجی وقت صلوة طهارة واجب نیست بدانکه طهارة انواع است یکی طهارة

از نجاست خفیفه است و این طهارة واجب نیست مگر برای آنکه شرط صلوة است پس

وجوب آن برای صلوة است پس وجوب صلوة سبب آن می تواند شد پس استعمال ثیاب

نجس در غیر وقت صلوة جایز است و می باید که سبب آن وجوب آن عبادة باشد که بدون

طهارة ثیاب جایز نباشد پس شامل شود طواف را نزد کسیکه طواف بدون طهارة جایز

ندارد و ظاهر از قول الله تعالی و ثیابک فطهر مفهوم میشود که تطهیر ثیاب واجب مستقل است

لیکن اتباع ائمه میگویند که مراد در آیة تطهیر در صلوة است و نوع دیگر طهارة از حدث اصغر

و آن وضو است و ظاهر آنست که سبب وجوب صلوة وجوب وضو است و قول الله تعالی اذا قمتم

الی الصلوة الی آخره مشیر است بان و اما استحباب وضوء ما شخص باقی ماند بر طهارة دائما

پس سبب آن نه وجوب صلوة است و نه استحباب صلوة زیرا که استحباب وضوء در وقت مکروه

نیز ثابت است و صلوة در آن ممنوع است پس سبب آن حدث است که مفضی سوی

استحباب وضوء است در هر وقت که باشد و نوع دیگر طهارة از حدث اکبر است

فقها میگویند که سبب وجوب آن صلوة است پس اگر شخص از صبح تا آخر وقت ظهر

غسل نکرد با قدرة بر غسل آثم نیست زیرا که سبب وجوب غسل وجوب صلوة است و قول الله تعالی

و ان کنتم جنبا فاطهروا دلالت میکند بر وجوب غسل از جنابت مطلقا خواه در وقت

حاشیت

جنبا

صلوة باشد یا نه پس سبب وجوب آن نفس جنابت است والله اعلم بحقیقة الحال و تعلق
بقا و تعاطی سبب است مر معاملات را زیرا که او تعالی ابد الکردان نزد او مقدر کرد بقا
او در دار دنیا و این بقا در اشعلق نمود تعاطی و این تعلق سبب شروعیت معاملات گردید
که اگر معاملات مشروع نبودی بقاء این انسان مدنی الطبع در خلل افتادی و اسباب
العقوبات والحدود والکفارات ما نسب الیه من قتل و زنا و سرقه و امر دائر بین الحظر و الاباحة
کالقتل او خطاء او الافطار عمداً و اسباب عقوبات و حدود و کفارات آن اشیاء اند که
نسبت کرده شدند این عقوبات و حدود و کفارات بآن اشیاء از قتل که این سبب عقوبت
قصاص است و انها از زنا و سرقه سبب حدانند پس زنا سبب رجم و جلدات و سرقه سبب
قطع ید است و از امر دائر میان حظر و اباحت این سبب کفاره است یعنی آن چیز که ممنوع باشد
وجهه اباحت نیز در ان باشد چون قتل خطاء و افطار در نهار ماه رمضان بعمد فقهاء مقرر ماند
که سبب وجوب کفاره آن چیز باید که در وی خطر باشد وجهه اباحة نیز زیرا که محظور محض سبب
وجوب عبادة نمیتواند شد و مشروع محض سبب کفاره نمیتواند شد که کفاره موضوع برای ستر ذنب
است پس لابد که بنی بنی ما مر چون قتل خطاء بجهته بودن خطاء مرفوع الفعل مباح است و مشتمل
شدن بر عدم تثبت محظور است پس قتل موجب وجوب کفاره که عباده است گردید و همچنین
در کفاره یمین که حنث در یمین لا ابد که نقض یمین است جهته محظور است و بادته که با وجاب
بی افتد جهته مشروعیت است پس حنث سبب وجوب کفاره یمین گردید و در بعضی یمینی حنث
واجب میگردد و در بعض مندوب و در افطار رمضان انکه اکل است که باد قوام بدن است

[illegible]

است جهة اباحه است و بجا انه نقض رکن و نهی است معصیت کبیره است پس افطار سبب وجوب
عبادهٔ کفاره گردید و همچنین در ظهار بجا انه زجر است زوجه را تادیب است و این جهة اباحت
و بجا انه که منکر قول از زور است حرام است پس وجوب کفاره که عبادهٔ است گردید لذا قالوا
و این فقیر میگوید که افطار روزها در رمضان معصیت کبیره است باجماع و نص و در ان جهة
اباحت اصلا نیست و اکل اگرچه قوام بدن باان است لیکن قایم داشتن بدن را بدین
وجه کبیره است محض و در این حیثیة اباحت نیست اصلا و همچنین ظهار منکر قول و زور
است در ان جهة اباحت نیست و زجر زوجه و تادیب وی باین وجه اصلا مباح نیست
و کفاره چنانکه اسم وی دال است بران ساتر ذنب است و موضوع برای ستر
ذنب است پس سبب وی صدور ذنب است و مثل این مثل توبه است که توبه فعل فرض
است و واجب قطعی و سبب ان صدور ذنب است و لیکن ذنب مفضی سوی وجوب توبه است
و همچنین کفاره ساتر ذنب است و ذنب وی مفضی سوی وجوب ساتر است و فرق
میان توبه و کفاره اینست که توبه ساتر جمیع ذنوب است و کفاره ساتر بعض ذنوب که
شرع ساتران ذنوب مقرر کرده است و بر بودن سبب وجوب کفاره امر دایر میان
حظر و اباحت دلیلی نیست و بر بودن ذنوب سبب کفاره دلیل ظاهر است که کفاره
ساتر ذنب است و ذنب مفضی سوی وجوب ساتر شود و این معنی لسبقه است
فافهم واما یعرف السبب بنسبة الحکم الیه وتعلقه به لان الاصل فی اضافة الشیء الی الشیء
ان یکون سببا له واما یضاف الی الشرط مجازا کصدقة الفطر وحجة الاسلام و شناخته

نمیشود سبب کمی نسبت حکم سوی تعلق حکم بآن زیراکه اصل در اضافه نسبت سوی شی است که مضاف
الیه سبب باشد مضاف را چنانکه میگویند صلوة الظهر وصوم رمضان وزکوة المال واضافه
کرده میشود حکم سوی شرط مگر بطریق مجاز چنانکه گویند صدقة الفطر وحجة الاسلام ودر صدقة
الفطر بعض اشکال می آرند که فطر سبب چرا نباشد وظاهر سببیه است که بتکرر فطر صدقه
متکرر میشود وحق همان است که فطر سبب وجوب صدقه نیست زیراکه تقدیم صدقه فطر بر یوم
فطر جائز نیست وعبد الله ابن عمر رضی الله عنهما قبل مجی یوم فطر صدقه فطر ادا میکرد وتقدیم ادا
مسبب بر سبب جائز نیست لیکن ابتدا زمان وجوب صدقه فطر از یوم فطر است باین
وجه اضافه میکنند صدقه را سوی فطر ودر بابک چون حقیقه اضافه حکم بسببیه مضاف
الیه است هر حکم را لازم آمد که ذنب کفاره باشد اگرچه دائر میان حظر واباحة نباشد
فافهم باب بیان اقسام السنة الاقسام التی سبقت ذکرها ثابتة فی السنة وهذا الباب
لبیان ما یختص بالسنة وذلک اربعة اقسام این باب بیان اقسام سنت است وآن سنت
وحی غیر قرآن است اقسامی که سابق گذشت ذکر آنها ثابت است در سنت وآن اقسام
تقسیمات اربعه است که سابق گذشت واین باب برای بیان آنچیزها است که
مختص اند بسنن واین بیان چهار قسم اند الاول فی کیفیة الاتصال بنا من رسول الله
صلعم قسم اول از بیان در کیفیت اتصال است ما را از رسول صلعم ودر وصول سنن بدانکه
سنت که بما میرسد از خبر دادن راویان میرسد واین اخبار روای را سند میگویند و
سند اتصال ما بار رسول صلعم ثابت میشود این اتصال وی وسند سنت بر سه قسم است

متواتر

متواتر و مشهور و آحاد و مصنف این هر سه قسم را بیان میکند و هو اما ان یکون کاملاً ۱۴۷
کالمتواتر و هو الخبر الذی رواه قوم لا یحصی عددهم و لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب و یدوم هذا الحد
فیکون آخره کاوله و اوله کآخره و اوسطه کطرفیه کنقل القرآن و الصلوات الخمس و این
اتصال تا اینکه بود کامل چنانکه در متواتر است و این متواتر آن خبر است که روایت کرده آن را
قوم که احصاء نشود عدد آن قوم و نه متوهم شود اجتماع این قوم بر کذب بعمد و نه بسهو و نه بخطا
و دائم شود این از جماعت که توهم نشود اجتماع آنها بر کذب پس شود آخر این مخبران مانند ۲ جلد
اول و اول مانند آخر و اوسط مانند طرفین در عدم توهم اجتماع آنها بر کذب مانند نقل قرآن
و نقل صلوة خمس از این کلام این مفهوم میشود که در متواتر شرط است که مخبران این عدد باشند
که احصاء آنها نشود و با عدم احصاء اجتماع آنها بر کذب متصور و متوهم نباشد و این قول
مرجوح است زیرا که در تواتر آن عدد باشد که اجتماع آنها بر کذب متوهم نشود و این عدد گاهی
ده و از ده کمی باشند زیرا که اگر کسان عدول و ثقات خبر دهند و خبر آن چنان باشد که خفاء
آنها بعید باشد مفید علم و یقین میشود پس صواب آنست که قید لا یحصی عددهم حذف
کرده شود و اکتفاء کرده شود باینکه عدد مخبران چنین باشد که اتفاق آنها بر کذب ممتنع
باشد و در تواتر اسلام و عدالت شرط نیست در شرح عضدی گفته اگر کفار قسطنطنیه
خبر دهند بقتل ملک خود علم یقین پیدا میگردد آری این قدر هست که از اهل عدالت از
اقل عدد علم پیدا میشود و در خبر فساق عدد اکثر باید اگر یک جماعت نشسته باشند و همه
در قصد اخبار بچیزی باشند از آنها یک شخص یا دو شخص خبر دهند در آن چیز و همه سکوت

كنند و امارات ظاهره باشند بر آنكه اگر خبر نزد ايشان نمى بود سكوت نميكردند پس اين

خبر نيز در حكم متواتر است در افاده علم يقين و اين را تواتر سكوتى نام مى نهند و اگر جماعت

چنين باشند كه هر واحد خبر دهد بالفاظ مختلفه و هر خبر واحد باشد ليكن تمام اخبار در يك حكم

مشترك باشد اگرچه دلالت اخبار بر آن حكم التزامى باشد اين حكم مشترك متواتر شود

و علم يقينى بآن حكم پيدا شود و اين تواتر را تواتر معنوى گويند چنانكه احاديث در فضايل

خلفاء راشدين رضى الله عنهم اگرچه هر واحد از آن خبر واحد اند ليكن همه اخبار مشترك اند در آن كه

الله و رسول وى راضى است از ايشان و ايشان را منزله عظمى است نزد الله تعالى و اين قدر

مشترك متواتر است و علم يقينى بآن پيدا است و از اين قبيل است حديث معراج و حديث سؤال

قبر و عذاب قبر مر كافر را و حديث وزن و حديث شفاعت مر اهل كباير را و حديث

حوض كوثر و حديث مسح موزه و حديث غسل رجلين در وضو و حديث حجيت اجماع و سواى

آن بيشتر است و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و بدرستيكه اين متواتر موجب

است علم يقين را بالعلم ضرورى اينست قول صحيح و شرذمه قليله زعم كردند كه علم حاصل بمتواتر

علم نظرى است باين دليل كه اين خبر جماعت است و در اين جماعت احتمال كذب هست و اين

زعم فاسد است زيرا كه علم متواتر حاصل ميشود آنكسانرا كه قدرت كسب و ترتيب مقدمات

ندارند چون صبيان و امكان صورت قياس در بديهى اولى نيز ميتوانند شد و كلام در اين

است كه بدون ترتيب مقدمات علم بديهى شود چنانكه در فطريات و اوليات است

فافهم او يكون اتصالا فيه شبهة صورة كالمشهور و هو ما كان من الآحاد في الأصل ثم

انتشر

انتشر حتی ینقله قوم لا یتوهم تواطؤهم علی الکذب وهم القرن الثانی ومن بعدهم وهو یوجب
علم طمأنینه این معطوف است بر قول وی اما ان یکون کاملا این بیان قسم ثانی اتصال
است ویا اینکه باشد اتصال چنین که در روی شبهه باشد شبهه صورة نه در معنی
یعنی شبهه بحسب ظاهر باشد و بعد تأمل این شبهه شبهه نیست مانند خبر مشهور واین
خبریست که باشد در اصل از احاد یعنی راوی آن از صحابه اقل از عدد تواتر باشند
بعد آن منتشر شود که نقل کنند قومی که اتفاق آنها بر کذب متوهم نشود واین قوم
قرن ثانی است یعنی تابعین اند وانکسانی که بعد ایشان اند واین مشهور موجب است
علم طمأنینه را و تفسیر کرده صدر الشریعه علم طمأنینه را بیقین بمعنی اعم که در و احتمال ناشی
از دلیل نباشد بنابرین جایز است نسخ بالزیاده یعنی تقیید مطلق کتاب را وهمچنین نسخ
حکم از بعضی افراد کتاب وغیر اینها میکند که از تواتر در قرن ثانی علم این پیدا شد
که صحابی روایت کرده یا از صحابی شنیده شد و باینها از بودن احاد خارج نشد
واحتمالیکه در خبر واحد است دران باقی ماند پس ظنی شد که در خبر احتمال کذب راوی
است اگرچه بخطاء باشد ویا بوهم باشد پس یعنی اگرچه بمعنی اعم باشد از کجا آمد
وبعضی در مشهور شرط کردند که متلقی بقبول در صدر اول باشد از ین نیز قطعیت لازم نمی آید
که تلقی بقبول برای اینست که عمل بخبر واحد واجب است نه برای اینکه مقطوع گشته واین اعتراض را
بعض محققان عبد الدفع دانسته اختیار کردند که حکم مشهور حکم خبر واحد است در افاده ظن اگرچه ظن
قوی است که دران شبهه در یک مرتبه است در سند و در باقی احاد شبهه در هر مرتبه است در راوی
اول و در راوی راوی و هلم جرا وابن فقیر میگوید در حل این اعتراض که اخبار مشهوره که متلقی

بقبول شدند در صدر اول بروایات آن صحابه است که عدالت ایشان قطعیه است
ثابت است باخبار الله و رسول وی ص چون اصحاب بیعة رضوان و اصحاب بدر
بلکه بخصوص احادیث وارده در فضل ایشان نیز چون خلفاء راشدین و عبد الله
ابن مسعود و امثال ایشان و چون عدالت ایشان مقطوع شد پس احتمال تعمد کذب ساقط
شد و احتمال تساهل در روایت نیز ساقط شد زیرا که این مخالف عدالت است یعنی
روایت کنند مگر آنچه که نزد ایشان متیقن است که بهیچ وجه نزد ایشان شبهه نیست و سهو
غلط و خطاء اگرچه منافی عدالت نیست لیکن بعد انتفاء تساهل این احتمال غلط و خطاء
بعید شد غایت بعد و چون تلقی بقبول در صدر اول مفهوم شد پس این احتمال زیاده
بعد پیدا کرد که این تلقی نیست مگر تلقی بهبودن این قول رسول ص و اجماع صدر اول بر آن
و این احتمال غلط و خطاء را ابعد ساخت و این احتمال کلا احتمال گردید مثل احتمال
ناشی از غیر دلیل ماند پس قطعیه این مروی صحابی مقطوع العدالت مثل قطعیه مطلق
کتاب و عام کتاب شد زیرا که در آن شبهه غیر ناشی از دلیل است مثل لا شبهه
و اینجا نیز شبهه مثل لا شبهه گردید و از صحابی نقل متواتر است پس علم طمانیه
ازین خبر پیدا شد و تقیید مطلق کتاب و رفع حکم از افراد جایز باشد مگر اینکه نسخ
بالکلیه مطلق کتاب یا عام کتاب را باین خبر مشهور نخواهد کرد برای بودن شبهه
غیر معتبره در نفی خبر مشهور و نبودن این شبهه در کتاب قاطع و ثبت او یکون
حدا
انما لا فیه شبهة صورة و معنی کخبر الواحد و هو کل خبر یرویه الواحد او الاثنان فصاعدا
لا عبرة للعدد فیه بعد ان یکون دون المشهور و المتواتر انه یوجب العمل دون
الیقین

اليقين بالكتاب والسنة والاجماع اين معطوف است بر ماقبل خود بيان قسم ثالث است
ويا آنكه باشد انفعال جنس انفعال كه در روي شبيه است از روي صورة ومعني يعني در ظاهر
ودر باطن بعد تامل چون خبر واحد واين خبر واحد هر خبر كه روايت كرده آنرا واحد ويا اثنان
پس زياده ودر بني اعتبار نيست مر عدد را بعد آنكه باشد كم از مشهور ومتواتر وحاصل
آنكه خبر واحد آنست كه رواة بحد تواتر نرسيده باشند نه در راويان اصل ونه در قرن
ثاني خواه راوي آن واحد باشد ويا متعدد واين خبر واحد موجب است عمل را الا بر مقتضي
آن عمل واجب است ونيست موجب يقين را واين ايجاب عمل بمقتضي آن ثابت است
بكتاب وسنت وباجماع ومصنف بيان عدم ايجاب علم اليقين را ترك كرد بنابر ظهور ومشغول
ميشويم اولا ببيان مطلب ثاني بعد آن ببيان مطلوب اول پس بدانكه خبر واحد غير معصوم
كه نبي است مفيد يقين را نمي تواند شد از عدل ليكن انسان صادق نسيان لاحق است
ومبتلي بخطا و وهم ميشود پس جائز است كه در اخبار خطا كرده باشد تا توهم آنكه
اين شنيدم وحال آنكه مطلب از مسموع اين نبود ويا نسيان عارض شده از مسموع
وغير مسموع را مسموع توهم كرده وبا تحقق اين احتمالات يقين متصور نيست وبعض ميگويند كه اگر
خبر واحد محفوف بقراين است گاهي مفيد يقين را ميتوان شد ليكن اين افاده يقين
مطرد نيست اين قول صحيح است ليكن قراين بر دو وجه اند يك قراين تحقق مصداق اين خبر
چنانكه گريه وزاري سلطاني با همنشينان وضرب جدود زنان وشق جيوب در نوحه عظيم مخبر خبر
داد كه پسر سلطان مرده است پس اين خبر در اينحال مفيد يقين است واين تحقق مصداق خبر
اگر قاطع است پس يقين باين قراين است نه بخبر وكلام در افاده خبر است يقين را واگر قاطع

[illegible]

بت پس انضمام خبر که محتمل صدق و کذب است موجب یقین نشود و در مثال مذکور گریه
و ضرب جیب و الی الآخر اگر مفید یقین موت پسر است پس یقین از این قرائن است
نه از خبر و اگر با این خبر این احتمال موت شخص آخر قائم است پس از خبر مذکور این
احتمال مرتفع نمیتواند شد و وجه دیگر آنکه قرائن در مخبر باشد و یا خارج از وی
لیکن دال باشد بر آنکه مخبر در این خبر صادق است پس از این قرائن صدق مخبر متحقق
شد چون این مخبر خبر داد پس قطع بتحقق مصداق وی پیدا گشت و این خبر واحد مفید
یقین شود چنانکه شخصی که از دخائل ملک است بوجهی که قول و فعل و حال خائنی
بر وی خفی نیست و حال ملک آنست که اگر کسی بر وی کذب کند خواه بعمد خواه بخطا و آن ملک
او را بقتل رساند این عادت ملک گشته و از ملک مردمان مقرر اند که هر خبر که بیک گوید
آنها بملک رسانند و آن شخص که از دخائل است خبر داد بحضور این موکلان پس این
قرائن حکم میکند که مخبر در این حال در خبر خود صادق است و باین یقین تحقق مصداق
وی گشت پس خبر واحد در این حال مفید یقین گشت پس ثابت شد که خبر واحد
محفوف بقرائن مفیده صدق مخبر مفید یقین است لیکن کلام در این است
که اینچنین قرائن در اخبار احادیث نبوی که موجب یقین صدق راوی مخبر باشد
یافته شده یا نه و جمهور بر آن اند که یافته نشده والله اعلم بحقیقة الحال اما مطلب
اول که خبر واحد عدل موجب وجوب عمل است پس بر آن دلیل کتاب است
و سنت است و اجماع است اما کتاب پس قول الله تعالی است فلولا نفر من کل فرقة
طائفة منهم لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون پس

چرا نفور نمیکنند از هر فرقه یک طائفه تا فقاهت در دین حاصل کنند و انذار کنند قوم خود را وقتیکه رجوع
کنند سوی قوم بر جا و اگر قوم حذر گیرند و در این آیت تحریضی است هر طائفه را برای انذار قوم پس روایت
طائفه موجب حذر گردید و عمل بران واجب گردید و طائفه بالغ نیست حد تواتر را البته و ابن عباس
رض میفرماید که طائفه اطلاق میشود بر واحد نیز و این آیت ظاهر الدلالت است و مسوق
است برای انذار طائفه هر قوم را پس قطعی است در دلالت و احتمال تاویل بآن که مراد
۷ تاویل ۳ فتوی است نه روایت حدیث احتمال است غیر ناشی از دلیل و این تاویل است بانصراف
کلام از حقیقت بدون قرینه پس باطل است اعتبار ندارد فافهم و اما سنت پس متواتر گشته
که آحاد را می فرستاد رسول خدا ص در قری و بلاد برای تبلیغ احکام تا بران قول مبلغ
الیهم عمل کنند و میفرستاد وی ص کتب خود بدست واحد و یا اثنان پس اگر اخبار این واحد
و اثنین موجب عمل نمی بود پس بدست عدد تواتر می فرستاد تا مفید مقصود می بود پس
معلوم شد باین سنت متواتره که خبر واحد موجب علم و یقینی است بالکه عمل بخبر واحد واجب
است فافهم و اما اجماع پس تقریرش آنست که صحابه باخبار واحد عمل میکردند و کسی بران
انکار نکرده و این عمل ایشان شایع و ذایع بود در وقایع لا تحصی پس اجماع شد بر بودن
اخبار آحاد موجب عمل و نقل این وقایع بطول میکشد فافهم و قیل لا عمل الا عن علم
بالنص فلا یوجب العمل او یوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم بعضی گفتند
نیست عمل لازم و واجب مگر از علم بدلیل نص و آن نص این قول الله تعالی است
و لا تقف ما لیس لک به علم تابع مشو آنرا که نیست ترا علم بآن پس اتباع ظن حرام

و قول الله تعالی لا یتبعون الا الظن اتباع نمیکنند مگر ظن را این در معرض ذم واقع شده پس اتباع
ظن مذموم شد و احتجاج باین وجه باطل است که نفی اهل خطاب است بان سرور صلعم و این
خصایص آنسرور است زیرا که آنجناب علم هر شی که میخواستند ممکن بود برسیدن وحی
و دیگری را ممکن نیست پس دیگری را اتباع ظن جایز است لیکن نه مجرد ظن بمعنی تخمین بلکه ظن
حاصل از دلایل شرعیه که این ظن را شرع اعتبار کرده و این ظن تلو یقین است و جمهور این
آیت را مخصوص میدانند در عقاید زیرا که در عقاید اتباع ظن حرام است و معنی آیه آنند
که پیروی نمیکنند ظن را در اعتقاد و در آیه ثانیه ذم اتباع ظن نیست بلکه ذم حصر اتباع است اتباع
در ظن پس ذم بران است که اتباع نمیکنند مگر ظن را و یقینی و علم را اتباع نمی کنند و از
مذمومیت اتباع ظن لازم نمی آید بلکه مذمومیت عدم اتباع یقینی است و با بودن علم
اتباع ظن را و بعضی جواب میدهند باین وجه که مراد از ظن تخمین است نه ظن حاصل
از دلیل شرعی و چون در ذهن این طایفه این مقرر شد که عمل نیست مگر بعلم پس خبر
واحد موجب نشود مر عمل را و یا موجب شود علم را اول برای انتفاء لازم عمل است
و ثانی برای ثبوت ملزوم که عمل است یعنی قایلان بانکه عمل نیست مگر بعلم دو فرقه شدند
یکی قایل است بانکه عمل بخبر واحد صحیح نیست بسبب انتفای لازم او و شیعه ازین فریق اند
میگویند فرقه که بر خبر واحد عمل نیست چرا که مفید علم نیست و فرقه دویم قایل اند بانکه
خبر واحد عدل مفید علم است زیرا که لزوم وی که عمل است متحقق شد پس لازم نیز متحقق
باشد و بر فرقه اولی وارد میشود که عمل بظاهر آیات نیز جایز نباشد زیرا که ظنی

الدلالت

الدلالت اند پس موجب علم نیستند پس عمل بران جائز باشد و بر فرقه ثانیه لازم
می آید که مظنون الدلالة مفید علم شوند فائل اصحاب حدیث سنت را دو قسم میکنند متواتر
و احاد و ما عدای متواتر را احادی نامند و احاد را اما و پس مشهور که مصطلح حنفیه است
آنرا در احاد داخل میکنند و خبر واحد را سه قسم میکنند سوی مشهور و عزیز و غریب مشهور
آنرا گویند که در سند وی در هر مرتبه کم از سه راوی نباشد و عزیز آنکه در یکی از مراتب کم از
سه باشد ولیکن در هر مرتبه کم از دو نباشد و بعضی در مشهور شرط میکنند که در هر مرتبه
کم از چهار نباشد و عزیز در هر مرتبه از مراتب کم از دو نباشد و اگر سه در تمام مراتب
باشند داخل عزیز است و غریب آنست که در یکی از مراتب راوی واحد باشد و یا در
تمام مراتب واحد باشد و عزیز بودن شرط صحت نیست و نه شرط امام بخاری است
بلکه حدیث غریب نیز صحیح میباشد و در مرویات امام بخاری رضی الله عنه نیز
احادیث غریبه هستند و در مرتبه اولی از رواة صحابه اگر چهار باشند ممکن است که علم
یقینی نبخشند و در بعضی اخبار زیرا که در تواتر عدد معین شرط نیست و در عدول از اهل عدم
علم پیدا میشود و صحابه چونکه از اخبار را منه اند از چهار راویان علم پیدا شدن ممکن است
در بعضی اخبار چگونه واقع است پس در مشهور کسیکه چهار راوی اخبار را داده میشاید
که مراد آن اخبار اند که از چهار راوی موجب علم نباشد زیرا که مشهور را از اقسام خبر واحد
گردانیده اند و خبر واحد را مقابل متواتر گردانیده اند والراوی ان عرف بالفقه والتقدم
فی الاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادلة الثلثة ص کان حدیثه حجة یترک به القیاس

خلافاً لمالك رحمه الله و راوی اگر معروف باشد بفقه و تقدم در اجتهاد یعنی بعد بودن
عالم صاحب مذهب مانند خلفاء راشدین و عبادله ثلثه و آن عبد الله ابن مسعود و عبد الله
ابن عباس و عبد الله ابن عمر رضی الله عنهم پس حدیث ایشان حجت است حجتی که ترک کرده شود
بآن قیاس اگر معارض آن حدیث باشد و خلافست دران امام مالک را رحمه
و این ظاهرست زیرا که حدیث مردان این ثقات صحیح است و قول آنکس است که نطق کرده بوی
پیغمبر علیه السلام و قیاس اگرچه حجت موضوعه شارع است برای عمل لیکن چونکه دران
دخل است رای را احتمال بیشتر است و ظن دران ضعیف است از حاصل بابن خبر که این
ظن قریب بیقین است و خلاف امام مالک رضی الله عنه از اصول شیخ ابن حاجب رضی الله
عنه معلوم نمیشود بلکه موافقت با ائمه آخرین ظاهر میشود و در فروع نیز دیده نشده که قیاس
تقدم داشته باشند بر حدیث وان عرف بالعدالة دون الفقه کانس
ابن مالك وابی هریره رضی الله عنهما ان وافق حدیثه القیاس قبل وان خالفه لم یترک
الا بالضرورة کحدیث المصراة و اگر معروف باشد راوی بعدالة که عدالت وی
بلا شبهه باشد و نه معروف باشد بفقه و اجتهاد مانند انس ابن مالک و ابی هریره
رضی الله عنهما اگر موافق باشد حدیث وی قیاس را قبول کرده شود و اگر مخالف شود قیاس را
ترک کرده نشود بدلیلیکه گذشت مگر بضرورة و آن ضرورة آنکه باب رای منسد گردد
که بوجهی موافق رای نباشد پس این حدیث متروک شود و این مذهب امام فخر الاسلام است
رضی الله عنه و نزد جماهیر این حدیث مثل حدیث مروی صاحب فقاهت است برین عمل کرده شود

اگرچه باب رای منسد باشد وحجة ما همین است ودر حدیث مروی صاحب فقاهت که سخن
وتحقیق کلام امام فخر الاسلام آنست که نقل بالمعنی شایع است میان رواة باین وجه که مضمون
حدیث ادا شود بهر عبارة که باشد وچون راوی فقیه است او مضمون کما ینبغی می فهمد پس مروی
او مضمون است از شبهه عدم فهم مضمون کما ینبغی پس مروی صاحب فقه مراد از لفظ رسول است
بلا شبهه صلی الله علیه وآله وسلم ودر مروی غیر فقیه احتمال نقل مضمون حدیث است
بحسب فهم خود وبسبب عدم فقاهت در فهم شبهه خطا است ودر آن اگرچه بعید است
زیرا که راوی اگرچه غیر فقیه است لیکن فاهم لغة عربی است پس ظاهر آنست که در فهم غلط
نکند چون باب رای منسد شد این شبهه قوی شد پس در حدیث شبهه قویه
افتاد در اینکه این وحی نازل بر رسول است ویا خطا از راوی است در فهم آن بجهة این
شبهه قویه حدیث مروی غیر فقیه است ترک کرده میشود وقیاس قبول زیرا که از تتبع حال
رواة حدیث معلوم است که این چنین نقل بالمعنی میکنند که در بودن آن معنی
مدلول لفظ رسول شبهه باشد پس دلالة لفظ رسول بر معنی مروی بلفظ خود بر آن
معنی مراد راوی بلفظ راوی نزد ایشان بلا شبهه است که مذهب امام فخر الاسلام رض
آنست که سوای حدیث مفرد محکم منقول ساختن بالمعنی جایز نیست غیر فقیه را پس غیر فقیه
نقل بالمعنی نخواهد کرد مگر مفسر ومحکم را ودر بین موشبهه را ودر فهم مراد اصلا دخلی نیست
ومثال آورده اند برای حدیث مروی غیر فقیه بالفعل او باب رای بحدیث مصراة
چنانکه مصنف گفت کحدیث المصراة ومصراة وتصریه آنرا گویند که ترک کنند اهل وغنم را

چند روز تا شیر جمع شود در پستان تا بنظر آید که این شیر زیاده خواهد داد و این
نوع تلبیس است و حدیث مصراة اینست که ابو هریره گفت رضی الله عنه گفت که رسول
صلی الله علیه و آله و سلم فرمود لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر
النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشیخان
تصریه نکنید مر ابل را و غنم را و کسیکه خرید کند آن مصراة را که تصریه کرده شده است
آن مشتری در بهتر دو نظر است بعد آنکه بدوشد شیر او را اگر راضی شود بان
نگاهدارد و پیش خود و اگر راضی نشود رد کند آنرا و صاع تمر را پس این رد
صاع تمر مطابق نمی افتد که اگر رد شیر محلوب واجب است پس رد آن واجب
شود و یا رد مثل و یا رد قیمه آن و صاع تمر نه مثل شیر محلوب است و نه قیمه تمر
آن بلکه در اکثر زیاده از آن می شود و گاهی مساوی قیمه غنم شود پس هرگز موافق آن
نمیشود کذا قالوا در پی وارد می شود بود و ظاهر که ابو هریره رضی الله عنه فقیه است
چنانکه شیخ ابن همام در تحریر گفته و چگونه فقیه نباشد که اکثر فتوی عمر صحابت میکرد بلکه او
فتوی میداد در زمن صحابه و مثل سلمان فارسی از وی فتوی میپرسیدند و او
معارضه میکرد ابن عباس را در فتوی دادن و ابن عباس میفرمود که عده حامله
متوفی عنها زوجها ابعد الاجلین پس ابو هریره این فتوی را رد کرد و فتوی داد
که عده وی وضع حمل است ازین ظاهر شد که ابو هریره فقیه است و در فتوی مزاحم
اجله صحابه فقها میشدند و خود فتوی میداد پس این حدیث فقیه است و از خلا

درنفی

در شق اول است و تحقیق درین مقام آنست که ظاهر این حدیث مخالفست مر قواعد
شرعیه منصوصه را از برا که این شیر حلیب مملوک مشتری است که خارج از
مملوک او است پس تضمین آن معنی ندارد و اگر مملوک مشتری نباشد بالفرض پس
تضمین بمثل منصوص است درین آیه وجزاء سیئة سیئة مثلها و درین
آیه فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی و نیز در شرع معهود نیست آنچه از ظاهر
این حدیث مستفاد میشود و آن آنست که همیشه صاع تمر عوض شیر حلیب لازم
آید خواه حلیب کم باشد یا زیاده و این خلاف منصوص است لهذا ائمه رضوان الله
علیهم بظاهر این حدیث عمل نکردند و شیر حلیب را مضمون نکردند بلکه بحدیث
صحیح دیگر عمل کردند مخلد تابعی میفرماید که خرید کرده بودم یک غلام را پس غله
او گرفتم و غله عبارت است از آنچه که حاصل شود باجاره و نحو آن بعد این ظاهر شد
عیب درین غلام پس مخاصمه کردم در آن سوی عمر ابن عبد العزیز رضی الله عنه
پس قضا کرد مرا برد این غلام و قضا کرد برمن برد غله آن پس آمدم من عروه
ابن زبیر را پس خبر کردم او را بقضاء عمر ابن عبد العزیز پس گفت عروه رض
که خواهم رفت نزد وی بوقت شام پس خبر دهم او را که ام المومنین عایشه
رضی الله عنها خبر داد مرا که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قضی فی مثل هذا ان
الخراج بالضمان پس رفت عروه سوی عمر ابن العزیز گفت بوی آنچه شنید از ام
المومنین پس قضا کرد مرا که بگیرم خراج را از آنکه قضا کرده بود آنرا برمن رواه

في شرح السنة پس ازین حدیث لازم آمد که خراج بضمان است و مبیع در ضمان
مشتری آید پس خارج و منافع آن ملک مشتری باشد که مبیع ملک مشتری است
پس شیر حلیب مملوک وی باشد پس ضمان آن لازم نیاید و در حدیث مصراة
شاید که وهم از بعض رواة باشد والله اعلم بحقیقة الحال وان کان مجهولا بالعلم یعرف الا
بحدیث او بحدیثین کوابصة ابن معبد رضي الله عنه فان روی عنه السلف او
اختلفوا او سکتوا عن الطعن صار کالمعروف وان لم یظهر من السلف الا الرد
کان مستنکرا فلا یقبل و اگر باشد روای مجهول باین وجه که دانسته نشود مگر بیک
حدیث و یا بدو حدیث چون وابصة ابن سعید رضي الله عنه پس اگر روایه کرد
ازو سلف و یا مختلف شدند در رد و قبول که بعضی حدیث وی قبول کرده
بر آن عمل کردند و بعضی بر آن عمل نکردند یا سلف ساکت شدند
از طعن بعد شنیدن خبر وی شود این راوی مثل راوی معروف و بر روایة
وی عمل کرده شود و قیاس که معارض آن باشد ترک کرده شود اما در صورة
اول پس ظاهر است و اما در صورة ثانیه پس برای آنکه قبول بعض توثیق است
او را و بعضی که از سلف عدل است و توثیق عدل مقبول است و عدم قبول بعضی
دیگر جرح نیست در روای شاید که برای ثبوت معارض ترک کرده باشد
و یا برای ظهور وهم در خصوص این روایة چنانکه ام المومنین عایشه صدیقه رض
فرمودند در حق فاطمه بنت قیس وقتیکه روایه کرد که مرا زوج من طلاق ثلث

داد پس نگردانید مرا آنحضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم نفقه و سکنی
پس فرمود ام المؤمنین که سکنی برای آن نحو بزنه فرمود که منزل زوج قابل سکونت
نبود پس او زعم کرد که مطلقه ثلث را سکنی نیست پس وهم در خاص
این حدیث است و از آن عدم قبول راوی لازم نمیآید و اگر ظاهر شد از سلف
تکرر شود این راوی مستنکر پس نه قبول کرده شود آن راوی اینکه ذکر کرد مصنف
در حق راوی مطلق است خواه صحابی باشد یا غیر آن چنانکه در امثله صحابه را آورد
و در صحابه این حکم صحیح نیست زیرا که کل صحابه عدول اند و صحابه محل طعن نیستند
تا این تنقیص جاری شود بلی در خصوص بعض روایه حکم توهم میتوان شد و این منافی
عداله نیست لیکن از این عدم قبول راوی و مستنکر بودن وی لازم نمی تواند شد
بلکه موجب عدم عمل خصوص آن روایه میتوان شد و ذکر وابصه در غیر معروفین
صحیح نیست وی پنج حدیث روایه کرده و در اصابه مذکور است که وابصه ابن
معبد اسدی کنیت وی ابو حاتم ابن وابصه ابن عبیده است و معبد لقب وی گفته
که وافد شده بر نبی صلی الله علیه و آله و سلم سنة تسع و روی عن النبی
صلی الله علیه و آله و سلم و عن ابن مسعود و ام قیس بنت محصن و غیرهم و روایه
کرد از وی هر دو ولد او سالم و عمر و در زین ابن حبیش و سداد مولی عیاض
و راشد ابن سعید و زیاد ابن ابی الجعد و غیرهم نزل بالجزیره پس این وابصه
رضی الله عنه از معروفین است و اعلم یظهر فی السلف فلم یقابل برد و لا قبول لحکم ز

العمل به ولا یجب واگر ظاهر نشود حدیث مجهول در سلف پس مقابله کرده نشود
نه برد و نه بقبول پس جایز است عمل بآن و واجب نیست کذا قالوا و ظاهر آنست
که اگر روایه این مجهول مفید است مر ظن بودن مروی او قول رسول صلی الله
علیه وآله وسلم پس عمل باین واجب است واگر این ظن را مفید نیست پس بر آن
حرام شد عمل و این جواز عمل بدون وجوب آن وجهی ندارد و حق در مجهول
آنست که این مجهول العداله است و یا مجهول الروایه است و شق اول یعنی بودن
مجهول العداله در صحابه ممکن نیست زیرا که صحابه کل عدول اند و نیست ممکن مگر
در بعد صحابه پس روایه مجهول العداله مقبول نیست زیرا که شرط قبول روایه من
عداله است چنانکه بیان میشود و چون تحقق شرط معلوم نشد پس قبول کرده نشود
تا اینکه ظاهر شود عداله از قول سلف که مزکیان هستند و اما مجهول الروایه که از
یک حدیث و یا دو حدیث بیشتر روایه او نیست باید دید که او مجهول العداله است
پس دانستی که این در صحابه ممکن نیست و در غیر صحابه او مقبول نیست و یا معلوم
العداله است پس روایه وی مقبول است و در کل حال زیرا که غایه آنست که او
عادة روایه ندارد و عدم اعتنا در روایه موجب جرح نیست چنانکه خواهی دانست
و آنچه که گفته که اگر رد از سلف ظاهر شده پس اگر اراده کرده عدم عمل بمروی
او پس این جرح در راوی نیست شاید که برای ظهور معارض اقوی باشد
چنانکه حضرت جناب امیر المومنین عمر رضی الله عنه در حق مروی فاطمه بنت قیس رد نمودند

لا نترک

لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري حفظت ام نسيت رواه
الامام مسلم رضي الله عنه واگر اراده کرده از رد وجرح در راوی واین در صحابه ممکن
نیست والا در غیر صحابه پس باین جرح عدل باقی نماند وغیر عدل گردید وراوی غیر عدل
مردود است همچنین اعتقاد باید کرد درین مقام فافهم وانما جعل الخبر حجة بشرائط في
الراوي وهي اربعة ونه گردانیده شده است خبر حجت ودلیل که عمل برآن واجب باشد
مگر بچند شرائط در راوی تا روایت مقبول گردد وقابل عمل باشد واین شرائط چهار اند
العقل وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب
للقلب ۷ بتأمله فيه واین عقل نوری است که روشن میشود بآن طریق چنین که ۷ فيدركه القلب
ابتدا شود بآن از مکانیکه منتهی میشود بسوی او درک حواس پس ظاهر میشود مطلوب
مر قلب را یعنی روح را که مدبر بدن است پس درک کند قلب از اسباب تامل
وی در مطلوب وخلاصه اینست که عقل قوة است که بآن ظاهر میشود امور بعد درک
حواس مر قلب را پس قلب ادراک میکند آنرا واین تعریف با خفی است واظهر
اینست که عقل قوة است که آله فهم باشد وبآن میان امور نافعه وضاره امتیاز کند
بحسب ظن خود ۷ واین عقل کامل میشود وناقص میشود والشرط وهو الكامل منه ۷ واعتقاد خود
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وعقل الصبي وشرط قبول عقل کامل است واین سنگ است
در بعض کالسع قوی میباشد ودر بعض ناقص واین در تحدید نمی آید پس محدود
ساخته شد بفطنه او چنانکه گفت واین عقل بالغ است ونسبت معتبر عقل قاصر واین

عقل صبی است در حال صبا این شرط نیست که عقل با بلوغ باید و این بلوغ شرط است
در ادا که در حال روایة عاقل بالغ باید و الا در وقت تحمل حدیث
پس شرط نیست مگر عقل تمیز زیرا که اجماع واقع شده بر قبول روایات ابن
عباس بدون فرق میان اینکه قبل بلوغ شنیده‌اند و یا بعد آن و روایة عبدالله
ابن زبیر که ولادة ایشان بعد هجرة است پس البته سماع ایشان در حال صبا بوده
و بر روایة نعمان ابن بشیر و ایشان نیز در زمان شریف صبی بوده‌اند و وجه اشتراط
بلوغ در حال روایة برای آنست که صبی غیر مکلف است پس اعتماد نیست
که از کذب احتراز کند پس در روایة شبهه واقع شود و این شبهه در تحمل نیست
که در تحمل قبول ضروری نیست بلکه در تحمل تمیز باید و قوة حفظ در حال صبا
در عادة اقوی می‌باشد و در سن تمیز مختلف شده‌اند و حق آنست که از احادیث
و قیاس بر امثال امام شافعی که موطا در هفت سالگی حفظ کرده بودند نظر و
بلکه حال اطفال مختلف است در سن تمیز و الضبط و هو سماع الکلام کما
یحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذی ارید به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات علیه بمحافظته
حدوده و مراقبته بمذاکرته علی اسالیبه الظن بنفسه الی حین ادائه و شرط ثانی ضبط است
و معنی ضبط ظاهر است و مصنف طریق ضبط بیان میکند و آن اینست که شنیدن کلام
را چنانکه حق سماع است یعنی استماع کردن بتوجه تام و بعد سماع فهمیدن کلام را
با معنی وی چنین معنی که اراده کرده شده است بآن کلام بعد آن حفظ کردن آن

کلام

کلام را با معنی مخرج کردن کوشش برای وی بعد آن ثابت بودن بر آن بمحافظه
حدود آن حفظ بعد نگهبانی کردن آنرا باید مذاکره و تکرار آن تا از حفظ نرود و این همه کنند
بنا بر کرده بر بد ظنی بنفس خود باین طریق که حفظ معتمد بر نفس خود نباشند بلکه
متوکل بر الله تعالی باشند و از و مدد خواسته باشند و این امور بر خود لازم
گردانند تا اداء آن کنند ازینجا ظاهر شد که در ضبط شرط است علم بمعنی حدیث اگر
او را علم معنی نیست و فقط الفاظ را روایة کرد و این روایة مقبول نیست و این مذهب
حنفیه است و نزد اکثر معرفة معنی شرط نیست اگر عدل را الفاظ محفوظ باشند بدون
معرفة معنی کافی است در ضبط در روایة آن مقبول است و وجه قول حنفیه آنست که
عادة در حفظ سنن آنست که معنی آن معلوم کنند زیرا که در سنن معنی مقصود است
نه لفظ و چون معنی ندانست اهتمام در حفظ نخواهد کرد برای این علم معنی شرط کرده شد
و این بخلاف نقل قرآن است زیرا که در حفظ قرآن حفظ نظم مقصود می افتد
و عادة باین جاری است لهذا حفاظ قرآن اکثر عوام اند و حفاظ حدیث نیستند مگر علما
و این عادة از قدیم جاری است فتأمل والعدالة وهی الاستقامة والمعتبر فیها
کمالها وهو رجحان جهة الدین والعقل على طریقة الهوى والشهوة حتى اذا ارتکب کبیرة
او اصر على صغیرة سقطت عدالته دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
شرط سیوم عدالة است و آن استقامة است در دین و معتبر در شرط عدالة کمال استقامة است
و آن رجحان جهة دین و عقل است بر هوی و شهوة تا آنکه اگر مرتکب کبیره شود یا اصرار

بر صغیره کنند ساقط شود عدالت وی و خلاصه آنست که عدالت اجتناب از کبایر و از
اصرار بر صغایر است و اگر صغیره یکبار صادر شد و بر آن اصرار نکرد عدالت باطل نشود
و وجه این شرط ظاهر است که چون شخص بر اتیان کبایر دلیر شد اگر چه یکبار باشد
امان بر وی نماند که او اجتناب از کذب کی خواهد کرد و این ظاهر است و در نص نیز
توقف واجب گشته در خبر فاسق و آن قول الله یا ایها الذین امنوا ان جاءکم
فاسق بنبأ فتبینوا و نیز در عدالت معتبره معتبر است اجتناب از افعال خسیسه که منافی
غیرة و مروة اند چون اکل در طریق و اجتناب از حرف دنیه مثل دباغة که آتی
افعال خسیسه را اجتناب از کذب نمی باشد در اکثر و همچنین صاحب حرف دنیه
را و نیست معتبر در عدالت مشروطه عدالت ظاهره و آن آنست که ثابت باشد بظاهر اسلام
و اعتدال عقل که مناسب مسلم ذی عقل آنست که اجتناب از کبایر کند
و این مستور الحال است که حال وی معلوم نیست مگر اینکه اسلام حکم وی کنند که با او
بد ظن نتوان شد و این کافی نیست در قبول روایة وجه آن ظاهر است زیرا که شرط
قبول حدیث عدالت است باجتناب از فسق و عدالت این مستور الحال مشکوک است
والاسلام وهو التصدیق والاقرار بالله کما هو باسمائه وصفاته وقبول احکامه وشرایعه
والشرط البیان اجمالاً کما ذکرنا شرط چهارم اسلام است و آن تصدیق است بقلب و اقرار است
مطابق آن بلسان بالله تعالی که موجود است بلا شریک چنانکه هست او با همه
اسماء و صفات خود و قبول احکام وی و شریعة تمام او یعنی تصدیق بانکه او تعالی

دلنشود

و شریعة او تعالی که آورده رسول است بر ذمه لازم است و رسالة رسول وی حق است
و جمیع آورده او از قرآن و غیر آن حق است نیست مراد از قبول احکام وی و شرط
در اسلام بیان اجمالی است چنانکه ذکر کردیم با آنکه خلاف کردند در مبتدعان که
عقاید باطله دارند و منکر اند آنچه که ثابت است بدلایل قطعیه بلا شبهه بسبب غلبه
هوی و مکابره عقل بعضی بآن رفتند که روایة اینها مقبول است اگر بدعة باین درجه
نرسیده باشد که کذب را مباح دانند چنانکه شیعه غلاة و امامیه که ایشان تقیه
واجب میدانند و بجهة تقیه کذب را مباح میدانند بلکه واجب میدانند پس روایة
اینها باتفاق مقبول نیست و در هدایه مسطور است که آنکس که اظهار کند سب سلف
را شهادة وی مقبول نیست و درین امام شافعی نیز موافق اند پس روایة این کس
که اظهار سب سلف کند نیز مقبول نباشد باتفاق ائمه ما و امام شافعی و بالجمله
روایة آن مبتدع که بدعتش باین درجه رسیده باشد که کذب را مباح داند
و یا اظهار سب سلف بکند پس روایتش مقبول نیست و ما عدا ایشان
که کذب را مباح نمیدانند و اظهار سب سلف نمیکنند روایة اینها مقبول است
نزد بعضی بشرط آنکه مرتکب کبائر نباشند بزعم خود و نه مصر بر صغایر بزعم خود باشند
یعنی آنرا که کبائر میدانند مرتکب آن نباشند و آنرا که صغایر میدانند مصر بر آن نباشند
زیرا که چون مجتنب از کبایر شدند بزعم وی و در زعم ایشان کذب نیز از کبایر است
پس از آن نیز مجتنب شوند پس جانب صدق درین غالب شد پس روایة

وی مقبول شود و نزد محققان روایة اینها اصلا مقبول نیست زیرا که اینها بسبب
عقائد باطله و انکار قطعیات فاسق اند فوق فسق اعمال جوارح و در خبر فاسق توقف
واجب است بنص پس روایة اینها مقبول نیست و نیز مستند عالی خصم اند و جدال با اهل
حق بسیار دارند و اکثر در کلام اهل جدال مجازفه بسیار می باشد و جدال اینها
برای الزام و تغلیط اهل حق است پس شبهه آنست که بتعمد کذب مخبر گردد و اینها
روایة مجادلان از متکلمان مردود است فافهم ولهذا لا یقبل خبر الفاسق والکافر
والصبی والمعتوه والذی اشتدت غفلته و چون قبول روایة مشروط باین چهار
شروط شد پس برای این قبول کرده نشود خبر کافر و خبر فاسق و خبر صبی و خبر معتوه
و خبر آن شخص که شدید شد غفلة وی الثانی فی الانقطاع و هو نوعان ظاهر و باطن
قسم ثانی از بیان آنچه مختص است بسنن در انقطاع و دو نوع است انقطاع ظاهر و
انقطاع باطن اما الظاهر فالمرسال من الاخبار و درین کلام مسامحه است و معنی اینکه
لا انقطاع ظاهر پس ارسال مرسل است و با اینکه حدیثی که در وی انقطاع ظاهر باشد
مرسل است و مرسل در اصطلاح اصول آنرا گویند که از سند وی راوی ساقط
شده خواه سامع از رسول ساقط شده باشد و یا از پس بعد خواه واحد ساقط
شود و یا اکثر و یا تمام سند و نزد اهل حدیث مرسل آنرا گویند که صحابی سامع
از رسول صلعم ساقط شده باشد و سامع از بن صحابی گوید قال رسول الله صلعم
و اگر از میان سند ساقط باشد آنرا منقطع گویند و اگر تمام سند ساقط باشد

الزام معلق

١٥٨

آنرا منقطع گویند و اگر تمام سند ساقط باشد آنرا معلق گویند چنانکه از تبع تابعین

و من بعد ایشان گوید قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و نزد اصولیون این

همه اقسام را مرسل گویند و مقابلات آن مسند است و هو انقطاع من الصحابی

یقبل بالاجماع و من القرن الثانی و الثالث کذلک عندنا و ارسال من دون هولاء

کذلک عند الکرخی رح خلافا لابن ابان و این ارسال اگر از صحابی است قبول کرده

شود باجماع و نیست دران خلاف زیرا که مسقط دران نیست مگر صحابی و صحابه عدول اند

در روایت ایشان وجوب العمل است و نیست در مرسل شبهه مگر برای جهالت

مسقط و اینجا مسقط مجهول نیست بلکه معلوم است عدالت وی زیرا که صحابی است

و ارسال از قرن ثانی و قرن ثالث نیز مقبول است نزد ما زیرا که درین دو

قرن کذب فاش نیست بشهادت رسول صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود

قرون خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم یفشو الکذب یعنی بهتر قرن من است

بعد آن قرن که متصل ایشان است و این قرن تابعین است بعد آن قرن است

که متصل است این قرن را که این قرن تبع تابعین بعد این قرن فاش شود کذب

و چون این دو قرن مصئون شدند از کذب پس ظاهر است که مسقط کاذب نیست

پس این مرسل مقبول شود و وجوب العمل شود و ارسال آن کسانیکه

بعد آن دو قرن اند مثل اینست که مقبول است نزد امام کرخی رضی الله عنه و خلاف

دران مر عیسی ابن ابان را رضی الله عنه که او قبول نمیکند و مذهب مختار حق

واقعی است که ارسال من بعد صحابه از علماء شان حدیث که محک رجال اند
وعلماء متمیزان اند احادیث صحیحه وضعیفه قبول است خواه ازین دو قرن باشند یا بعد
آن وبعض ائمه حدیث مرسل را قبول نمیکنند مطلقاً وامام شافعی رضی الله عنه
قبول نمیکند مرسل را مگر آنکه مسند باشد بوجه آخر ویا آنکه معاضد باشد
بمرسل آخر ویا آنکه معاضد باشد بقول صحابی وحجة مذهب حق آنست که ارسال
کننده عادل است وبر سبیل جزم نسبت میکند حدیث را بسوی رسول صلی الله علیه
وآله وسلم وممکن نیست از عادل این نسبت بجزم مگر بعد علم آنکه مسقط عدل مقبول
الروایه است واین علم از وی مطابق واقع است که عالم است بتجریح وتوثیق ومحک
رجال است شخصی از خواجه حسن بصری رضی الله عنه گفت که چون که روایت کنی از
عبد الله بن مسعود مگر قال عبد الله وبیان کن از انکه شنیده خواجه جواب فرمود
اگر گویم حدثنی فلان عن عبد الله پس آن فلان راوی است فقط واگر گویم قال
عبد الله فعن سبعین یعنی رواة بیشتر اند وقال بعضهم من ارسل فقد تکفل و
من اسند فقد احال کسیکه ارسال کرد پس تحقیق کفیل شد او در صحت را وکسیکه
اسناد کرد تحقیق حواله کرد بر غیر که رواة اند ولا غیر علماء این شان پس آنها را در
رجال بصیرة نیست پس احتمال قوی است که غیر ثقات را ثقه دانسته واعتماد
بر قول وی کرده ارسال کرده باشند پس در ارسال وی حال مسقط معلوم نیست
ومجهول القبول است وعلم بعدالت راوی شرط قبول روایت است پس مرسل غیر علماء

لمنبیان

شان

نشان مقبول نباشد و اما در قرن تابعین و تبع تابعین پس فشو کذب نیست بشهادة
رسول صلی الله علیه وسلم نه آنکه کذب منتفی است پس محتمل است که راوی مسقط
کاذب باشد پس اعتماد نیست بر ارسال آن دو قرن مگر آنکه از علماء نشان باشند
و از اینجا ظاهر شد فساد حجة منکران مرسل مطلقا که ذات مسقط مجهول است پس وصف
عدالة نیز مجهول شد این دلیل آنکه مجهول الذات معلوم العدالة نیست و در مجهول وصف
عدالة روایة مقبول نیست پس اولی است که روایة مجهول الذات مقبول نباشد فوجه فساد
بجهة اعتماد عالم ثقه است حدیث بر آن فافهم والذی ارسل من وجه و اسند من وجه مقبول
عند العامة و آن حدیث که ارسال کرده شده بیک وجه و اسناد کرده شده بوجه
دیگر مقبول است نزد عامه علماء و در این تعدد سند حجت است حاجة بمرسل نیست و بعض
میگویند چون مقوی مرسل مسند باشد اگرچه اسناد آن ضعیف بود بغیر ضعف
فسق راوی آنزمان این مرسل مقبول شود و این مسند اگر منفرد بودی بسبب
ضعف رواة او حجة نبودی و اما نزد اعتقاد بمرسل اگرچه هر دو نزد انفراد حجة نبودند
اما نزد این اجتماع قوة یابند و حجة شوند و همچنین قول صحابی نزد امام شافعی حجة نیست
لیکن مقوی مرسل میتوان شد کذا قالوا و اما الباطن فان کان لنقصان فی
الناقل فهو علی ما ذکرنا و اما انقطاع باطن پس اگر باشد برای نقصان در ناقل پس
این انقطاع بنا بر آنکه ذکر کردیم ما آنرا یا از جهة فساد عقل و یا از جهة فسق و یا از جهة
عدم ضبط باشد و ان کان بالعرض بان خالف الکتاب او السنة المعروفة او الحادثة

المشهورة او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول كان مردوداً منقطعاً انتهى و اگر باشند

این انقطاع باطن بعرض باینطریق که مخالف باشد کتاب را و یا سنت مشهوره را

و یا حادثه مشهوره را و یا اعراض کرده باشند از آن ائمه از صدر اول ای صدر صحابه

رض شود آن حدیث مردود منقطع غیر جایز العمل پس این چهار صور اند که در آن

خبر مردود میشود اول آنکه خبر مخالف باشد مر کتاب را لیکن بشرط آن

آنکه کتاب قطعی الدلالة باشد در ینصورت عمل بخبر جایز نیست که مظنون در

مقابله مقطوع مضمحل میگردد مثال آن آنچه که شیعه نقل میکنند که در حضر

جمع ظهر و عصر و جمع مغرب و عشاء جایز است و این مخالف است نص قاطع را ان الصلوة

علی المؤمنین کانت کتاباً موقوتاً بدرستیکه صلوة بر مومنان شده است مکتوب

ای مفروض موقوف که آنرا وقت مقدر کرده شده پس برای هر نماز وقت

علیحده باید و اما اگر کتاب قطعی الدلالة نباشد و خبر بسند صحیح منقول شود آن زمان

خبر مردود نشود و اگر خبر قوی است پس تاویل کتاب واجب آید چون حدیث

لا تنکح المرأة علی عمتها و خالتها این حدیث صحیح است و در صدر اول معمول گشته

پس بسبب معارضه آیة و احل لکم ما وراء ذلکم این حدیث متروک نشود بلکه عموم احوال نکاح

مادر از محرمات مذکور مخصوص شود و حلت مادر ار با اجتماع با عمه و خاله نسبت بحدیث

مذکور و ثانی آنکه خبر مخالف باشد مر سنة معروفه را که باشد از متواتر و مشهور این

بجهة است که خبر متواتر و مشهور قطعی الثبوت اند و مثال مخالف خبر با سنة مشهوره

حدیث

حدیث قضا بشاهد و یمین است که امام مسلم رض روایت کرد از ابن عباس رض الله عنهما
قضی رسول صلی الله علیه و آله و سلم بشاهد و یمین قضا کرد آنحضرت رسول الله
صلی الله علیه و آله و سلم بشاهد و یمین یعنی قضا کرد مر مدعی را بیک شاهد و یمین
مدعی و این مخالف است مر سنت مشهوره را البینة للمدعی والیمین علی من انکر و این حدیث
مروی شده است بالفاظ مختلفه و در بعض روایات است والیمین علی المدعی علیه
رواه الامام الترمذی رض و در بعض روایات واقع است که آنحضرت رسول الله
صلی الله علیه و آله و سلم فرمود مدعی را الک بینة آیا مر ترا بینه هست گفت
مدعی نیست مرا بینه پس فرمود آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلم و لک یمینه
پس گفت آن مدعی مدعی علیه را که این رجل فاجر است مبالاة نمیکند بر حلف دروغ
و مبالاة نمیکند از حلف بر هیچ شیء فرمود آنحضرت صلعم مدعی را لیس لک منه
الا ذلک نیست ترا از مدعی علیه حقی مگر این یمین رواه الامام مسلم رضی الله عنه
پس این حدیث با روایات مختلفه که معاضد اند بعض بعض را مفید است آنرا
که همه ایمان بر مدعی علیه است و بعد نبودن بینه مر مدعی را حقی نیست بر مدعی علیه مگر یمین
و این حدیث مشهور است پس حدیث قضا بشاهد و یمین مضمحل گردد
در مقابله او و آنچه گفته شده که در حدیث یمین نیست در صورة عدم بینه پس در حدیث
مشهور مذکور عام مخصوص است پس طی شد و خبر شاهد و یمین معارض آن مسوا شد
پس جواب آن ظاهر است که در حد او مدعی علیه نیست زیرا که حد حق مخلوق نیست تا المدعی

کرده و این مدعی علیه و حاصل این دو قسم عرض آنست که خبر در معارضه اقوی
مضمحل میشود و عمل بر ظاهر آن نشاید اگر در خبر تاویل بیان کرده
نشود که معارضه اقوی بر خبر و عمل بیان حدیث کرده آید قسم سیوم عرض آنست
که خبر مخالف باشد مر حادثه مشهوره را که عامه کس مبتلی شده باشند بآن
و در آن از کسی حدیث مخالف واقع شود آن حدیث مقبول نیست و تفصیل مقام
آنست که هر کسی مبتلی باشد بحادثتی و هر کس طالب است مر فعل رسول را
و قول او را صلی الله علیه و آله و سلم در آن مبتلی به چنین است که اگر حدیث در آن
می بود مخفی نمیماند شد برآنها پس خبر در آن حادثه اگر روایه کرده شود مقبول نشود و خصوص
که مخالف عام مبتلی بهم باشد البته مقبول نگردد و اینست مذهب جمهور حنفیه و شیخ ابن
همام تخصیص کنند بآنکه خبر که مثبت باشد وجوب را در این حادثه مقبول نشود و این تخصیص
مخالف مر کلام امام فخر الاسلام است رضی الله عنه و من عدا حنفیه میگویند که
خبر مقبول است اگر رواة عدول باشند بدلایل وجوب عمل باخبار آحاد که فارق
نیستند میان خبر و خبر و دلیل ما حنفیه آنست که چون حادثه باین مثابه است که هر خاص
و عام بآن مبتلی اند پس عادة قاضی است در این حادثه بآنکه هر کس را تفتیش احکام
آن باشد و حکم آن حادثه شهرة یابد و چون واحد خبر نقل کرد بحکم عادة در آن
خبر ریبه می افتد که شاید راوی را از رواة وهم افتاده است اگر رواة عدول اند
و اگر مجهول اند پس احتمال کذب نیز متحقق است و این دلیل عام است خواه

خبر در کس

خبر در سنن باشند و یا در واجبات پس تخصیص شیخ ابن همام بخبر که دال است بر وجوب
تحکم است و این خبر اگر رواة وی ثقات اند و خبر قابل تاویل است خبر ما دال گردد
چون خبر ابی هریره مروی در صحاح و هی مستیقظ من استیقظ احدکم من المنام
فلا یغمس یده فی الاناء الا یدری این باتت یده کسی که مستیقظ شود از خواب
نبیند از دست خود را در ظرف آب قبل اینکه بشوید دست را پس بدرستیکه
او نمیداند که کجا بود در خواب دست او و ظاهر این حدیث حاکم است بآنکه غمس
ید در اناء آب حرام است و غسل ید واجب و ظاهر است در خانه هر کس
موجود است بعد استیقاظ همه کس اعتراف میکردند در ظاهر است و اگر غمس ید
در ظاهر است حرام بودی پس خفی نبودی بر عامه که می داشتند ظاهر است را مشهور
شدی پس ظاهر این حدیث قابل عمل نیست و چون رواة این خبر ثقاه اند
و خبر قابل تاویل است درین خبر تاویل کرده شد باین وجه که نهی برای تحریم نیست
بلکه برای استحباب ترک غمس ید است بقدر امکان پس حکم کردند ائمه
ما که غسل ید سنت است مستیقظ را نه واجب است و مشایخ ما حکم کردند
اگر اناء صغیر باشد یا ناء صغیر است گیرد و دست بشوید و اگر نباشد از ید یساری
آب را گرفته ید یمنی را بشوید و مثال مخالفة حادثه مشهوره خبر قنوت
فجر است که هر کس ادا میکردند نماز فجر و هر کس خلف آنحضرت رسول صلی الله
علیه و آله و سلم نماز میگذاردند اگر قنوت معمول آنحضرت بودی همه کس سبقتی

و مشهور گشتی و این فعل هر روز مشنیده بود و حال آن ثابت نیست بوجهی که همه کسانرا
نسیان شده باشد پس در قنوت فجر خبر که نقل میکنند مردود است
بحکم نصاء عادة و شیخ مجد الدین فیروزآبادی شافعی بر حاکم بثبوت صحه حدیث
در قنوت فجر گرده شاید در سند نیز خلل یافته باشد و ظاهر آنست که در نازله
آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم قنوت خوانده بودند و صحابی این قنوت
را روایة کرده و بعد آن کسیکه روایة کرده قید نازله مذهول کرده و کسیکه از وی
شنید در وهم او افتاده و دانست که قنوت فجر سنت دائمه است لهذا این حدیث
در صحاح و سنن معتبره نیست و قنوت اللهم اهدنی فیمن هدیت الی الآخر در وتر است
که آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلم جناب امام حسن را رضی الله عنه تعلیم فرموده بودند
نه در فجر و در فجر همین قنوت نازله بود و بعد آن ترک فرمود فافهم و ثبت و بیان
دیگر حدیث جهر بسمله در صلوة این حدیث نقل میکنند که آنحضرت صلی الله
علیه وآله وسلم جهر میفرمودند در صلوة حاکم روایة کرده و گفته که صحیح است و
در روایة ترمذی باین لفظ است کان یفتتح بسم الله الرحمن الرحیم و حاکم بعدم
صحة این حدیث برای آنست که هر کس از خاص و عام باداء صلوة مشغول
بودند و همه کسان معروف بود با آنکه هیچ سنة متروک نشود پس اگر این حدیث
بودی اشتهار گشتی خصوص اینکه در عهد صحابه رضوان الله علیهم کسی جهر بسم الله
نمیکرد امام ترمذی روایة که فرزند عبد الله ابن مغفل رضی الله عنهما میفرمایند که شنید

والدین

والد من مرا که میخواندم در نماز بسم الله الرحمن الرحیم پس گفت والد من بعید دار آنرا
که ظاهر کنی در اسلام چیزی را یعنی چیزی نو را که نبوده است ندیدم احدی را از اصحاب
رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که ابغض باشد بسوی وی از اینکه ظاهر
شود در اسلام آنچه نبود در آن و بدرستیکه نماز گذاردم همراه رسول الله
صلی الله علیه و آله و سلم و همراه ابوبکر و عمر و عثمان نشنیدم ایشانرا که قراءة
میکردند بسم الله الرحمن الرحیم را وقتیکه نماز گذاردی ای فرزند من پس بگو
الحمد لله پس نظر کن درین روایة بعین الانصاف که در صحابه عمل ترک بسم الله
بوده و عادة قاضی است که اگر جهر تسمیه سنة بودی بر ایشان خفی نبودی پس حدیث
جهر بسم الله قابل عمل نیست و ظاهر است که رواة در وهم افتادند که ابن
عباس قراءة بسم الله نقل کرده و رواة گمان بردند که بجهر بوده پس درین
وهم افتادند و شیخ مجد الدین فیروزآبادی گفته که در جهر بسم الله چیزی ثابت نشده
و اکثر حفاظ بر آنند که حدیث بسم الله خالی از مقال نیست و ترمذی گفته که اکثر اهل علم
بر این اند که جهر بسم الله نباید کرد و ایشان از صحابه ابوبکر و عثمان و علی اند و از تابعین
عمر ابن عبد العزیز و اعمش و قتاده و شعبی و زهری و حماد و ابو عبیده و سفیان
ثوری و عبد الله ابن مبارک و احمد و اسحق اند و اگر این حدیث بودی برین
جم مخفی نبودی فافهم و ثبت و بعض مشایخ ما از شراح اصول امام فخر الاسلام رح
گفته حدیث آنکه آنسرور صلی الله علیه و آله و سلم رفع یدین میکرد و باتکبیر رکوع و نزد

رفع راس از رکوع ازین قبیل است که خبر واحد است و در حادثه مشهوره زیراکه
ایشان را صلوة اهم و همه کسان طالبان معرفه ارکان و سنن صلوتیه و حق آنست
که این حدیث ازین قبیل نیست زیراکه حدیث رفع یدین مروی باسانید صحاح و حسان
که در صحاح و مسانید و سنن مروی است و عمل بعضی نیز ثابت است مثل عبدالله
ابن عمر رضی الله عنه و بودن شان اهم مسلم است لیکن رفع یدین از بعضی اجله
ثابت نبود پس میتوان را معرفه ان نبود و رواة این حدیث در صحابه کثیر اند و حق
درین مقام آنست که حدیث رفع یدین و حدیث عدم رفع یدین هر دو ثابت اند
بسند صحیح و عمل بعضی از جله صحابه چون امیر المومنین عمر و عبدالله ابن مسعود رضی الله عنهما
بر عدم رفع بود چنانکه طحاوی روایت کرده و عمل یک گروه صحابه بر رفع بود از ان
عبدالله ابن عمر اند پس معلوم شد که عمل آنحضرت صلعم بدو وجه بود و گاهی این
و گاهی آن و سنته لازمه نبود و ائمهٔ ما رضوان الله علیهم عدم رفع را اختیار کردند
ببعض ترجیحات که مذکور اند در کتب فقه و چهارم عرض اعراض ائمه است ازین حدیث
اگر مراد از اعراض رد کردن است بسبب جرح در راوی پس این دخل است
در انقطاع بسبب نقصان در راوی و اگر مراد است ترک عمل بان پس
این قدح است نزد حنفیه و مشایخ آن ترک عمل بحدیث جهت تسمیه است
والثالث فی بیان محل الخبر وهو الذی جعل الخبر عنه حجة فان کان من حقوق
الله تعالی یکون خبر الواحد فیه حجة خلافا للکرخی فی العقوبات و قسم ثالث از اقسام

بیا

بیان ما یختص بالسنة و در بیان محل خبر واحد است محل آن چیزیست که گردانیده شد
خبر در آنچیز حجت و آن چیزیست که مصداق خبر در آن متحقق است و این بیان محل
مطلق خبر است خواه مروی از رسول صلی الله علیه و آله و سلم باشد یا نه پس اگر
هست آن محل خبر از حقوق الله تعالی است خبر واحد در آنچیز حجت خواه
حد باشد یا غیر حد خلاف است در آن مر امام ابو الحسن کرخی را رضی الله عنه در
عقوبات مثل حدود و میفرماید که در حدود خبر واحد مقبول نیست و از خبر واحد حد
ثابت نشود بدانکه روایات اخبار نبویه خواه در عبادات باشد و یا در
معاملات حقوق الله تعالی است زیرا که رسانیدن احکام رسول و اقوال
او و افعال او لازم است تبلیغ آن و غیر روایات اخبار را که متعلق بعبادات است
چون رؤیت هلال رمضان نیز لازم التبلیغ اند پس از حقوق الله اند و در این
همه اسلام و عدالت شرط است مگر اینکه در روایت اخبار نبویه ضبط و احتیاط نیز شرط
زاید است و ظاهر است که مراد در اینجا مراد از حقوق الله روایت اخبار نبویه است
بدلیل آوردن خلاف امام کرخی رض زیرا که خلاف نیست مگر در روایت اخبار
نبویه که متعلق عقوبت باشد پس بدانکه روایت اخبار نبویه از عدل که مستجمع است
شرایط مذکوره سابقه را مقبول است نزد جمهور بدلیل حجیت وجوب
عمل خبر واحد که دلایل عام اند همه اخبار آحاد را مگر این که در راوی
ریبه باشد بسبب فقدان شرطی از شروط مذکوره و یا شک در تحقق

آن باشد ومبنی قول امام کرخی آنست که حدود ومنه دری میشوند از شبهات ودر خبر
واحد شبهه است زیرا که خبر واحد مفید قطع نیست وجواب آن ظاهر است که شبهه
دارئ حد را آنست که در تحقق سبب حد شبهه باشد چون زنا وسرقه ونیست
مانع حد آن شبهه که در دلیل حکم حد باشد نمی بینی که حد ثابت میشود از ظاهر کتاب
با وجود آنکه در دلالة آن شبهه است ونیز مطلق شبهه نیست بلکه آن شبهه که لازم شهادت باشد
واگر لازم باشد پس او مانع عقوبه نباشد نمی بینی که شهود اسباب حدود
بالغ تواتر نشنیدند پس شبهه در آن مستور است وبهمین شهادة اقامت حد قاضی
واجب میگردد فافهم وان کان من حقوق العباد ومما فیه الزام محض یشترط سایر
شرائط الاخبار مع العدد ولفظ الشهادة والولایة واگر باشد محض از حقوق
عباد از آن حقوق که در وی الزام محض است بر دیگری که بر وی ازین اخبار حق لازم
آید ویا مقبوض وی از ید وی بیرون رود ودر ملک غیر آید پس شرط کرده
می شود وتمام شروط اخبار نبویه یا زیاده اینکه عدد شهادة مذکوره ودر بعض شرط است
ونیز وقت اخبار لفظ شهادة شرط است وولایة نیز شرط است پس قبول
کرده نشود قول واحد اگرچه جامع شروط روایة باشد بلکه لابد است دو رجل
ویک رجل ودو حره ودر غیر حدود وچهار مرد در حد زنا ودو مرد
در باقی حدود ونه قبول کرده شود قول ایشان تا اینکه گویند ما شهادت میدهیم بر آن
ونه قول عبد مقبول است اگرچه بلفظ شهادة گوید واین همه برای آنست که

نمی

۱۹۴ تلبیس در معاملات بسیار واقع میشود پس تفویض کرده شده در آن وانکان
لاالزام فیه اصلا ثبت باخبار الاحاد بشرط التمیز دون العداله واگر باشد محل خبر
حقوق عباد وکه نباشد الزام ودران اصلا ثابت می شود باخبار احاد بشرط تمیز پس
قبول کرده شود قول صبی غیر عاقل وقول معتوه ولی شرط عداله نیست قبول کرده شود
قول فاسق ودر بیع واجازت اخبار فاسق شود واین گوشت مذبوح مسلم ودر بیع
واجازت اخبار توکاله ودر بیع واجازت اخبار بهدایا که هدیه میشود بدست
عبد حر فاسق وغیر فاسق واین برای آنست که معاملات هر روز واقع میشوند نوع
کثیر وعدل کجا میسر می آید ودر هر معامله پس در شرط عداله حرج عظیم است وسند است
معینه وصحیح شده که آنحضرت رسول صلی الله علیه وآله وسلم قبول میکردند خبر فاسق
در هدایا وانکان فیه الزام بوجه دون وجه پس شرط فیه احد شطری الشهاده
عند ابی حنیفه رح واگر باشد در اخبار بحقوق عباد الزام بوجه نه بوجه دیگر شرط
کرده شود یکی از دو جزء شهاده وآن یا عدد که اثنان است ویا واحد باد ومرة
ویا عداله پس خبر واحد فاسق قبول کرده نشود نزد امام ابو حنیفه رض واین مسائل عزل
وکیل است که در آن الزام عدم صحه تصرفات وی است وباین وجه الزام نیست
واین تصرفات وقیام بر وکالت نیز لازم بر وکیل شود وباین وجه الزام نیست
که حق لازم بدی فوت می شود وبرای رعایه الزام یک دو جزء شهاده شرط کرده شد
وبرای رعایه جهه عدم الزام شروط شهاده بالکلیه شروط نشده وصاحبین

رضی الله عنهما میفرمایند که این مثال اول است چنانکه وکالة از قول واحد ثابت میشود
همچنین عزل از وکالة که این اشتراط موجب حرج است و این خلاف در اخبار نصو
ست و اگر مخبر رسول است و او امر رساله کرد پس باتفاق نه عدد شرط است و
نه عدالة زیراکه عبارة رسول عبارة مرسل است گویا او خود بنفسه متعرض خطاب ۴
والرابع فی بیان نقض الخبر وهو اربعة قسم یحیط العلم بصدقه کخبر الرسل علیهم السلام
وقسم یحیط العلم بکذبه کدعوی فرعون الربوبیة وقسم یحتملهما علی السواء کخبر الفاسق
وقسم یترجح احد احتمالیه علی الاخر کخبر العدل المستجمع لشرائط الشهادة قسم رابع
از اقسام بیان ما یختص بالسنن در بیان نقض خبر است و این خبر چهار قسم است
قسمیکه محیط است علم بصدق این خبر که مجزوم یقینی باشد بصدق آنخبر و مراد
از علم انکشاف شیء کما هو که در واقع است بر سبیل جزم که احتمال زوال در او
گنجایش نیست و این مثال خبر رسالت است صلوات الله علیهم که اخبار ایشان
معلوم الصدق اند بر سبیل جزم و مثال اخبار الهی تواتر که اخبار الرسل
نیز معلوم الصدق اند و قسمی که محیط باشد علم بکذب وی که مجزوم یقینی باشد
کذب وی مثال دعوی امثال فرعون ربوبیة را و اخبار اصحاب عقاید
باطله کردند و قسمی که محتمل باشد هر دو را از صدق و کذب برابر و این خبر
مشکوک است مثال خبر فاسق که مشکوک است که صادق است و یا کاذب
و در بعض اخبار بعض فساق اگرچه مظنون الصدق می باشند بظن قوی لیکن

ابر

این ظنّ بیّنه است در شرع زیرا که توقف در خبر فاسق واجب است بنصّ لهذا اعلم کرده شده
باحتمال هر دو علی السواء تا در آن توقف کرده آید و قسمی که مترجح شود یکی از
دو احتمال احتمال صدق و احتمال کذب بر دیگر احتمال مثال خبر عدل که مستجمع است
مر جمیع شرایط شهادة را از ضبط و عقل و عدالة و اگر میگفت مستجمع شروط جمیع
روایة را که مذکور شد اولی می بود زیرا که از شروط شهادة ولایة است
و بصارة است و عدد است و ذکورة است در غیر قسم مفید ترجیح جانب صدق اما
خبر عدل است اگرچه عدل واحد باشد و یا اعمی باشد و یا مرأة باشد و این قسم ترجیح
جانب صدق و مظنون الظنی که معتبر است شرعاً منحصر است در خبر عدل که مستجمع است
جمیع شرایط روایة مذکوره را و خبر این عدل مقصود بحث است در اینجا و لهذا النوع
اطراف ثلثه و این نوع را که خبر عدل مستجمع شرایط مذکوره است سه طرف است
طرف السماع و طرف الحفظ و طرف الاداء و طرف السماع و ذلک اما ان یکون
عزیمةً و هو ما یکون من جنس الاسماع بان تقرء علی المحدث او یقرء علیک او تکتب الیک
کتاباً علی رسم الکتب و ذکر فیه حدثنی فلان عن فلان ثم تقول او ابلغک کتابی هذا او فهمه
محدث به عنی فهذا من الغایب کالخطاب و کذلک الرسالة علی هذا الوجه و هما حجتان
اذا ثبتا بالحجة یکی طرف السماع است و این طرف سماع با عزیمة است و این عزیمة آنست
که باشد از جمعی شنیده شده یا اینکه قراءة کند شیخ بر محدث تلمیذ یا اینکه
بخواند محدث یعنی تلمیذ بر او یعنی بر شیخ و در این شرط است که شیخ تقریر کند

و با بظهور آرد امارات تغیر و یا اینکه نویسند نسخ کتاب را که بر تو یعنی بر تلمیذ بر رسم
خطوط و ذکر کنند در پس کتاب که حدثنی فلان عن فلان بعد از آن این نویسند وقتیکه رسند
کتاب من این نوای تلمیذ و فهم کردی آنرا پس حدیث کن تا آن از من پس این کتاب
از غایب مثل خطاب است از حاضر و همچنین رساله است که لفظ نویسند که حدثنی
فلان عن فلان پس روایت کن از ما و این کتابت و رساله حجت است اگر ثابت شوند
بحجت و در حجت این کتاب دو چیز شرط اند یکی فهم ما فی الکتاب و دیگر ثابت شدن این
کتاب بحجت اما فهم ما فی الکتاب که شرط است پس برای اینکه اگر فهم الفاظ نکند پس روایت
چه خواهد کرد اما فهم معنی پس سابق گذشت که شرط است در روایت حدیث نزد ما
و نزد اکثر شرط نیست و اما ثبوت بحجت یعنی شهود پس این تنصیص است از امام ابو حنیفه
رضی الله عنه برای احتیاط و نزد اکثر شرط نیست مگر آنکه از خط ثقه باشد و مصون
باشد از تبدیل و اما احتمال آنکه خط شبیه بخط شود پس ضائر نیست که در
سنن این تغلب نوشتن بمثل خط دیگر تا اینکه ملتبس گردد خلاف عادت است
و این نوع در سجلات و کتب بیوع وغیره برای منفعت خود می توانند شد والله اعلم
بحقیقة الحال و اما ان یکون رخصة و هو الذی لا اسماع فیه کالاجازة والمناولة
فالمجاز له ان کان عالما به یصح الاجازة و الا لا و باید که باشد این طرف سماع رخصة و آن
اینست که اسماع نباشد و این اجازه و مناوله است که شیخ دهد کتاب مسموعات
خود را و اجازه دهد که روایت کن از من آنکه درین کتاب است بدون سماع ما

بلی مجازله

پس مجاز له اگر باشد عالم بآن مجاز صحیح است اجازه و اگر بآن عالم نیست صحیح نیست
چنانکه در کتاب فهم ما فی الکتاب شرط است اینجا نیز شرط است و بعضی بر آنند
که علم مجاز شرط نیست تا اینکه جایز است اجازهٔ مجهول مر معین را باین نمط که تمام
مسموعات خود را اجازه دادم شود اجازهٔ معین مر مجهول را چون اجازهٔ مسموع
معین که در کتاب است مر هر کسی را که برسد او مجاز است از من و یا اجازه
مجهول مر مجهول را باین نمط که مسموعات من هر که را برسد او مجاز است از من که
روایه کند اگرچه او معدوم است در وقت اجازه و در مستقبل پیدا خواهد شد
نقل است از بعض اکابر که شخصی از وی خواست که مرا اجازه ده که روایه کنم مسموعات
نزد آن بعض اکابر جواب داد ببینید این شخص را از که ما اجازه میخواهد پرس
کند و حق این است که مناوله مقرون با اجازه باشد و یا غیر مقرون با اجازه جایز است
برای ضرورت شرط عالم بودن بآن و در عمل بکتاب شرط نیست مگر اینکه
اطمینان آید که این کتاب وی بخط وی و یا بخط ثقه دیگر و مصئون است از تغیر
و زیاده بر آن شرط نیست که صحابه رضوان الله علیه بکتاب عمرو ابن حزم که
آنسرور صلی الله علیه و آله و سلم با او نوشته بودند عمل کردند بدون اشتهار
و بدون تعیین شخص اینکه کسی که نزد وی این کتاب است عالم ما فیه است یا نه فافهم
و طرف الحفظ والعزیمة فیه ان یحفظ المسموع الی وقت الاداء والرخصة فیه ان یعتمد
علی الکتاب بان نظر فیه فیتذکر یکون حجه و الا لا عند ابی حنیفه رح و ثانی طرف حفظ است

وعزیمت در حفظ آنست که حفظ کند مسموع را تا وقت اداء و رخصت آنست که اعتماد کند بر
کتاب که آن مسموع را نوشته نگاه دارد و بوقت اداء از او بدین روایت کند
با این طریق که نظر کند در کتاب و تذکر کند آن مسموع را و بداند که این مسموع منست
در این صورت حجت شود و اگر تذکر نکند آن مسموع را و اعتماد بر آن مکتوب باشد حجت نیست
نزد امام ابوحنیفه رضی الله عنه این تضییق است از امام برای احتیاط در سنن
و نسیان ها نکند و نزد اکثر شرط نیست و نیست شرط مگر اینکه مصئون باشد از
از تغییر و روایت جائز است بمعرفت آنکه این خط وی است و یا خط ثقه دیگر و این تسهیل است
تا اکثر سنن از دست نرود و طرف الاداء والعزیمة فیه ان یودی علی الوجه
الذی سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ینقل بمعناه وثالث طرف اداء است و عزیمت
در اداء آنست که اداء کند چنانکه شنیده بلفظ و معنی یعنی الفاظ مسموعه را اداء کند
چنانکه شنیده است و رخصت آنست که نقل کند معنی وی بلفظ خود با این طریق
که آن معنی مودی شود با این لفظ بدون زیاده و نقصان پس نقل بالمعنی جائز است
بلفظ خود با این طریق که آن معنی مودی گردد و این مذهب جمهور است از ائمه و اهل حدیث
و بعض اهل حدیث بر آنند که نقل بالمعنی جائز نیست و از امام مالک رضی
الله عنه مروی است که بجای باء قسمه اعانه تاء قسمه روا نیست بعضی از آن
گمان برند که مذهب این امام عدم جواز نقل بالمعنی است و محققان از ناقلان
مذهب وی بر آنند که این نسبه بد است و در اخذ بعزیمت و مذهب وی جواز نقل بالمعنی است

۱

حجة جابر است که در حادثه قول رسول صلی الله علیه وآله وسلم منقول است بالفاظ
مختلفه و این کثیر است چنانکه از تتبع احادیث معلوم شود و این نیست مگر برای
آنکه نقل بالمعنی واقع شده گاهی با این لفظ و گاهی بلفظ دیگر و کسی انکار آن
نکرده و نقل باین وجه متکرر شده پس معلوم شد که همه کس نقل بالمعنی
جایز میدانستند پس اجماع شد بر نقل بالمعنی آری نقل باللفظ است بهتر زیرا که
از الفاظ شریفه حاصل آید لهذا نقل باللفظ عزیمة شد فافهم فان کان
محکما لا یحتمل غیره یجوز نقله بالمعنی لمن له بصیرة فی وجه اللغة وان کان ظاهرا یحتمل
غیره فلا یجوز نقله بالمعنی الا للفقیه المجتهد وما کان من جوامع الکلم او المشکل او
المشترک او المجمل او المتشابه لا یجوز نقله بالمعنی للکل پس اگر باشد حدیث
مسموع محکم در دلالة بر معنی بوجهیکه محتمل نباشد غیر آن معنی را جایز است نقل این
حدیث بالمعنی برای آنکه او بصیر است در لغة یعنی عارف بلغة عربی باشد و اگر ظاهر
باشد در دلالة بر معنی خواه مسوق باشد برای آن معنی و یا مسوق نباشد
لکن محتمل باشد غیر آن معنی را که در آن ظاهر است پس جایز نیست نقل وی را
بالمعنی مگر فقیه مجتهد را زیرا که فقیه عالم است و عارف و فایق را پس نقل بالمعنی نکنند مگر باین
الفاظ که محتمل اند برای آنکه محتمل است حدیث آنرا و غیر فقیه همین معنی ظاهر را ادا
خواهد کرد بلفظ خود شاید که مراد از حدیث آن محتمل باشد و ازین محتمل
غافل است غیر فقیه باللفظ محتمل آرد و چون بدین وجه باو در حدیث مشکل گردد

و آن حدیث که باشد از جوامع کلم و یا باشد مشکل و یا مشترک و یا مجمل و یا
متشابه جایز نیست هر کس را نقل بالمعنی خواه فقیه باشد و یا غیر فقیه اما در مشکل
و مشترک پس برای آنکه معنی مراد معلوم نیست مگر از رای خود تاویل کرده
یک احتمال را ترجیح داده نقل کند پس این نقل حدیث نشد بلکه نقل
رای راوی شد و رای خود را حدیث مقرر کرده نقل کرده و این حرام است
اما مجمل و متشابه پس معنی آن معلوم نیست و نقل بالمعنی ممکن نیست
و اما جوامع کلم پس از خصایص آنسرور است صلی الله علیه و آله و سلم و دیگری
طاقت ندارد که چنین الفاظ آرد که مشتمل بر جوامع الکلم باشد و نیز باید دانست
که اگر صحابی معنی مراد از مشکل و مشترک از آن سرور صلی الله علیه و آله و سلم
پرسیده معلوم کند پس آن متضح المعنی شد پس برین تقدیر جایز است که نقل
آن معنی کند زیرا که مشکل و مشترک و مجمل بعد بیان از صاحب شرع
متضح المعنی گردید و حکم مفسر و محکم شد اگر داین همه گفته شد در جواز نقل بالمعنی
و عدم جواز است اما منقول بالمعنی که راوی روایت کرده پس حجت و واجب العمل است
از فقیه باشد و یا از غیر فقیه و حمل کرده شود بر آنکه اصل حدیث از آن قبیل بود
که نقل آن بالمعنی صحیح است زیرا که عدل نقل بالمعنی با طور خود نکرده که
جایز نه بآن طور که جایز نیست که منافی عدالت است فافهم والمروی عنه
او انکر الروایة او عمل بخلافه بعد الروایة او عمل صنیعا هو خلاف بیقین یسقط

بسقط العمل به وانکار قبل الروایة ام لم یعرف تاریخه یکن جرحا وشیخ مروي
عنه وقتیکه انکار کرد روایة را وبا عمل کرد بخلاف آن بعد روایة آن کرد خلاف آن
یقین باین وجه که معمول آن از محتملات حدیث نباشد اصلا پس ساقط
شود عمل بآن حدیث واگر عمل وي بر خلاف آن قبل روایت
ویا تاریخ معلوم نیست نشود واین عمل جرح در حدیث و اما انکار مروي عنه بر
دو وجه است یکی آنکه انکار بتکذیب باشد باین وجه که مروي عنه گوید که من روایة
نکردم ترا خطا افتاده است پس این حدیث مجروح شود نزد جمهور از ائمه واهل
حدیث زیرا که اتصال با رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم مشکوک گشته
اند ونشرط عمل اتصال است لیکن راوي ومروي عنه هر دو بر عدالت خود تا اگر حدیث
دیگر روایة کنند مقبول شود زیرا که احتمال نسیان وخطا قایم است واز خطا عدالة
باطل نمیشود ومارواه ابن جریج عن سلیمان ابن موسی عن الزهري عن عروة
عن ام المومنین عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم قال
ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل هر زنی که نکاح کند بغیر اذن
ولی خود پس نکاح باطل است قال ابن عدي في الکامل في ترجمة سلیمان
ابن موسی گفت ابن جریج ملاقات کردم زهري را پس پرسیدم او را ازین حدیث
پس گفت من نشنیده ام این حدیث را پس گفتم که خبر داد مرا سلیمان ابن موسی
که حدیث کرده شما را ازین پس ثنا کرد زهري سلیمان ابن موسی را وگفت

مبتسم که او وهم کرده باشد بر من کذا فی فتح القدیر و این قول تکذیب است
در عرف اهل حدیث لیکن نسبت کذب بوهم کرد نه بعمد تا مخالف عدالت گردد
و ثانی انکار بدون تکذیب چنانکه بودم من یاد ندارم پس نزد محققان مشایخ
ما چون امام فخر الاسلام و امام کرخی و قاضی ابو زید رضوان الله علیهم این حدیث
مجروح است قابل عمل نیست و بعضی گفتند که نزد امام ابو یوسف رضی الله عنه
این حدیث مجروح است و نزد امام محمد رضی الله عنه این حدیث مقبول است
و تخریج کردند از ین مسئله که اگر بینه قایم کنند بر حکم قاضی و قاضی منکر حکم نیست پس
بینه مردود است و قضا نافذ نیست نزد امام ابو یوسف و بینه مقبول است و قضا
نافذ است نزد امام محمد رض و اکثر برانند که حدیث مجروح نشود زیرا که تکذیب
صریح نیست و حجة محققان آنست که در اتصال تردد واقع شد و احتمال نسیان
مروی عنه و احتمال نسیان راوی هر دو برابر اند و شرط قبول حدیث اتصال است
مثال این قسم آنست که شخصی گفت سهیل را که حدیث کرد ما را ربیعه از تو که آنحضرت
صلی الله علیه و آله و سلم قضا کرد بشاهد و یمین پس منکر شد سهیل آنرا و
میگفت ربیعه بعد آن که حدیث کرد سهیل ما را از من رواه ابو عوانه فی صحیحه کذا فی
التیسیر و اما عمل بخلاف حدیث مروی بر دو وجه است یکی آنکه حدیث نص مفسر باشد
و صحابی راوی عمل بخلاف آن کرد بوجهیکه عمل وی از محتملات حدیث نباشد
پس این حدیث البته قابل عمل نیست زیرا که عمل عادل بر خلاف آن نسیان

یا صحابی

یا راوی

مگر برای آنکه حدیث را او قابل عمل ندانسته است که از صحابی عمل بخلاف حدیث
نمی تواند شد و در شرح عضدی گفته که عمل صحابی عادل بخلاف نص معتبر دلیل
نسخ است نسخ اینجا متعین است و برین تقدیر نیز قابل عمل نماند و وجه دیگر
آنست که صحابی عادل عمل کند بخلاف ظاهر حدیث و عمل آن محتمل حدیث
باشد چنانکه حدیث مطلق واقع شد و صحابی عمل بر اطلاق نکرد و مقید ساخت
و یا آنکه حدیث عام شود و صحابی بر عموم عمل نکرد بلکه مخصوص کرد این زمان
ظاهر حدیث متروک کرده شود و قابل عمل نماند و حدیث ماول کرده
شود باحتمال که موافق عمل صحابی باشد برین است اتفاق ائمه ما و مشایخ ما
رضوان الله تعالی علیهم و درین حکم مخالف اند امام شافعی رضی الله عنه میفرمایند
که ما ظاهر حدیث ترک نکنیم بقول احدی و حجة ما ظاهر است زیرا که صحابی عادل بر خلاف
ظاهر حدیث عمل نکرد مگر آنکه نزد وی محقق است که حدیث مصروف از ظاهر است
و الا نه در عدالت وی اختلال راه باید داد و مشاهد قراین حالیه است پس متعین است
که نزد وی قرینه قاطع است بانصراف از ظاهر پس حدیث مخصص شود و بعمل صحابی
راوی و مطلق او مقید شود و این حکم صحابی راوی است و اما غیر صحابی پس عمل وی
موجب عدم قبول ظاهر حدیث نیست بلکه بظاهر حدیث عمل کرده شود و
عمل وی را در مقابله ظاهر حدیث اعتبار نبود زیرا که او مشاهد قراین حالیه نیست
و در کلام قرینه انصراف از ظاهر نیست بالفرض و نیست عمل وی مگر بظن وی یا

انصراف از ظاهر و شاید که دلیل وی در نفس الامر دلیل نباشد پس این ظن معنی نیست
از حق چیزی را علاوه آنکه عدالت وی مثل عدالت صحابی نیست زیرا که اکثر صحابه قطعی العدالة
اند و نیست معرفت صحابی فافهم و تعیین بعض محتملات به لا یمنع العمل به و تعیین صحابی
راوی بعض محتملات را مانع نیست عمل را بر حدیث باعتبار محتملات دیگر معنی
اگر صحابی حدیث را روایت کرد و این حدیث محتمل است معانی متعدده را و حمل کرد
صحابی بر یک محتمل و عمل کرد بر آن پس این حمل راوی و عمل وی
مانع آن نیست که بر محتمل دیگر عمل کرده آید و اینست معنی قول مشایخ ما که تاویل
راوی حجت نیست و این برای آنست که چون حدیث محتمل شد معانی کثیره را پس مجتهد را
میرسد که برای خود یک معنی مرجح ساخته عمل کند و رای راوی حجت نیست
بخلاف عمل بخلاف ظاهر زیرا که عمل بخلاف ظاهر حرام است از صحابی
نمی تواند شد مگر بمشاهده قرینه و ترجیح بقرینه واجب العمل است و در این مخالف
شده شیخ ابن همام و قیاس می کند بر عمل بخلاف ظاهر و وجه فرق دانستی مثال آن
آن این حدیث است که مروی عبد الله ابن عمر است رضی الله عنهما المتبایعان بالخیار ما لم
یتفرقا و این حدیث محتمل است دو معنی را یکی آنکه متبایعان بخیار اند در اختیار بیع
و فسخ تا اینکه متفرق نشوند از مجلس پس متبایعین را خیار المجلس ثابت است
و آن مذهب امام شافعی رضی الله عنه و معنی دیگر آنست که متبایعان را اختیار است
در قبول عقد وقت صدور ایجاب از یکی ایشان تا اینکه متفرق در اقوال نشوند و چون

عمل صحابی باحکام مثل معرفه

متوق

متفرق در اقوال شدند از مان خیار نیست و ابن عمر رضی الله عنه بر معنی اول
عمل کردند و نزد ائمه ما رضی الله عنهم محمل حدیث معنی ثانی است و این محمل
اولی است برای اینکه از انعقاد بیع حق مشتری در مبیع متعلق شده و آن جواز
تصرف است بقول الله و لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة
عن تراض نخورید اموالکم خود را درمیان خود بباطل ولیکن بخورید در وقتیکه
باشد تجارة بتراضی چون بیع تمام شد پس تجارة بتراضی متحقق شد و اکل آن
حلال است و این حل اکل باطل میشود از ثبوت خیار بعد تمام بیع پس البته محمول باشد
بر خیار قبول و تا آنزمان که قبول متحقق نشد تجارة بتراضی متحقق نیست تا آنزمان که
خیار باشد فافهم و الامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه و باز ماندن از عمل بحدیث
و مانند عمل بخلاف حدیث است در رد حدیث که اگر این امتناع از عمل بعد روایة
است حدیث ساقط شود و الا نه ساقط نشود و عمل الصحابة بخلاف الطعن ٧ یوجب
اذا کان الحدیث ظاهرا لا یحتمل الخفاء علیهم و عمل صحابه غیر راوی موجب است
طعن را در حدیث وقتیکه باشد خلاف ظاهر بچنین ظهور که احتمال خفا ندارد
بر عاملان بخلاف این حدیث وجه این ظاهر است که چون احتمال خفا بر ایشان
نبود معلوم شد که این حدیث قابل عمل نیست و در مثال آوردند حدیث
تغریب زانی را و آن حدیث البکر بالبکر مائة جلدة و تغریب عام رواه
الامام مسلم رض بکر که نکاح نکرده باشد زنا کند با بکر بر وی جلد در صد است و تغریب

از بلده او یکسان است و برین حدیث عمل نکردند امیر المومنین علی کرم الله وجهه و وجوه

آله الکرام و فرمود و التغریب فتنه و عمل نکردند امیر المومنین عمر رضی الله عنه و حلف

کرد بر آنکه تغریب نکنم مسلم را اگر این حدیث واجب العمل می بود برین دو امام هدی

مخفی نماندی زیرا که خلفاء راشدین احد بر خلفاء راشدین بعید است کل البعد فتامل و تفصیل آن

در فتح القدیر است والطعن المبهم من ائمة الحدیث لا یجرح الراوی الا اذا وقع مفسرا انما

هو جرح متفق علیه ممن اشتهر بالنصیحة دون التعصب و طعن مبهم از ائمه حدیث در راوی

جرح نمیکنند راوی را و راوی مقبول الروایة میماند مگر وقتیکه واقع شود آن جرح مفسر

بانچه جرح است متفق علیه میان جمهور و صادر شده از آن شخص که مشهور است بنصیحه نه

آن که مشهور است بتعصب که قول متعصب مقبول نیست و عدم قبول طعن مبهم باین موجب است

که این کرای مجروح است و با قابلیت اخذ حدیث نیست مذهب جمهور ائمه حدیث است

بخلاف تعدیل که در تعدیل تفصیل نباید و حاصل آنکه در جرح ابهام روا نیست

و در تعدیل ابهام روا است بعضی هر دو ابهام روا ندارند و بعضی در هر دو روا میدارند

وجه قول جمهور آنست که در اسباب جرح اختلاف است و شاید که نزد جارح جرح

باشد و در واقع جرح نباشد پس لابد است که بیان سازند تا این احتمال رفع

شود اما تعدیل پس اگرچه در وی معتبر است انتفاء اسباب جرح پس اختلاف

در اسباب جرح موجب است مر اختلاف را در تعدیل لیکن چونکه در تفصیل و در سبب

تعدیل متعسر است و اقل آنکه در وی طول است پس بسبب این ضرورة در وی شرط

کرده نشد

کرده نشد بیان آن بلکه در آن کفایت میکنند اجمالاً لیکن اینقدر باید که معدل از حال
چنین تفتیش کنند که معلوم شود که او متصف نیست و بعدالت خود و این از حال وی
در افعال ظاهر میشود و اما طعن باین وجه که این راوی نزد هر کس از ایمه شان
متروک الحدیث است و با آنکه نزد ایمه حدیث او منکر است و یا منکر الحدیث است
پس این جرح جرح مفسر است و این طعن جارح راوی البته میشود و نیز باید دانست
که ایمه این شان که در کتب خود جرح مطلق میکنند این جرح مبهم نیست بلکه صحیحه
راوی ایشان معلوم است و نزد ایشان سبب جرح بر سبیل تعیین معلوم است
بعد معلومیت آن اطلاق میکنند برای اختصار و در بعض مواضع بیان نیز میکنند چنانکه
میگویند که کذاب است و یا واضع حدیث است و امثال این پس اطلاق طعن ایشان
حکم طعن مفسر دارد و نیز باید دانست که تعدیل رواة حدیث واجب و لازم است و
بدون تزکیه رواة روایت واجب العمل نیست و این حکم در غیر صحابه است اما صحابه رضوان
الله علیهم همه عدول اند بتزکیه الله تعالی الله تعالی میفرماید در حق اصحاب کنتم امة وسطا
شما امت وسط و در حدیث تفسیر وسط واقع شد بعدل پس باخبار الله تعالی عدالت اصحاب
ثابت است خصوص اصحاب بیعة رضوان که الله فرموده لقد رضی الله عن المومنین اذ یبا
یعونک تحت الشجرة بدرستیکه الله تعالی راضی شده از مومنان وقتیکه بیعت کردند ترا
ای محمد صلعم تحت شجره و چون الله تعالی راضی شده از ایشان پس البته عدل باشند و در حق
جمیع مومنان که با رسول صلعم بودند میفرماید یبتغون فضلا من الله و رضوانا ابتغاء میکنند فضل الله

راه رضاء الله را وابتغاء رضا بدون اجتناب از مخالفات رضاء نتوانند پس

عدالة لازم آمد و در حق مطلق اصحاب الله تعالی میفرماید ولیکن حبب الیکم الایمان

وزینه فی قلوبکم وکره الیکم الکفر والفسوق والعصیان ولیکن محبوب کرده است الله تعالی

سوی ایمان را و مزین ساخت در دلهای شما ایمان را و مکروه گردانید سوی شما شما

کفر را و گناه را و فسق را و این نص است بر آنکه صحابه در حفظ الهی اند و عادل اند و چون

عدالة صحابه ثابت است باخبار الله تعالی پس حاجة تزکیه نیست و لهذا ائمه حدیث

رواة ما بین صحابه و خود را تعدیل میکنند و چون منتهی بصحابه شود از تعدیل سکوت

میکنند که صحابه محل طعن و جرح نیست و نسبت چنانکه مبتدعان گمان میبرند

در حق صحابه اعاذنا الله عنه و مصنف شرط کرده آنکه طعن از ناصح باشد نه از متعصب

ظاهر است که مراد از تعصب آنست که در جرح اندکی میباشد بمبالغه بیان میکنند و از

که جرح نیست جرح مقرر کنند و خالی از حکم نفس نباشد چنانکه امثال ابن جوزی که

غیر مجروح را مجروح میکنند و امثال ابن تیمیه که غرق در حکم نفس خود است تا آنکه

طعن بر اولیاء الله میکنند و این حکم صحیح است که قول همچنین متعصب اعتبار ندارد

و جارح که ناصح الله و الرسول است خالی از نفسانیة باشد لیکن چونکه شرط کرده شد

تبیین در جرح و جرح غیر معین مقبول نیست پس اگر جارح متعصب باشد و جرح را

تبیین ساخت پس البته قول وی مقبول شود در جرح زیرا که او عدل است و

کاذب نیست پس شرط کردن تبیین جرح حاجة بسوی شرط کردن عدم تعصب نیست

بلکه

بلکه اشتراط تبیین جرح و تفسیر آن برای همین است که تعصب متعصبان ضرر نکند و امام
حتی لا تقبل الطعن بالتدلیس والتلبیس این تفریع است بر آنکه قبول نکرده شود
مگر جرح متفق علیه تا آنکه قبول کرده نشود طعن به تدلیس و تلبیس تلبیس آنرا گویند که نام
گیرد شیخ خود را و در عنوان کلام آرد که علو وی مستفاد شود و یا بر علی ایهام علوّ
شود آنرا که شیخ وی همنام وی است که اعلی است و تدلیس آنکه روات که مابین
او و دیگر معاصر وی اند ساقط کند و بوجهی کلام کند که فهم شود که ازین معاصر شنیده است نکند
در حال آنکه از وی نشنیده است اگر وسائطه که میان وی و غیر معاصر وی است
ساقط کند پس تدلیس نیست بلکه انقطاع است و ارسال است و گاهی مسقط
چنان باشد که نزد ساقط کننده ثقه و نزد غیر وی ثقه نیست برای اینکه بحث
در توثیق وی نا کنند و تدلیس باین وجه مکروه است و نزد بعضی حرام است و گاهی
روات مسقط ثقات می باشند نزد جمهور لیکن ساقط میکند برای دفع طول و این
اخبر است که اهل بصره میگفتند قال انس او قال الحسن غرض اهل بصره
است که متن حدیث شایع شود و بر آن عمل کنند و ازین قسم است تدلیس سفین
ابن عیینه که میگفت قال الزهری و سفیان سماع از زهری نمیداشت پس این قول
وی ایهام است که از زهری شنیده باشد و او نشنیده است از زهری بلکه شنیده است
از رواة ثقات و بعد سوال بیان میکرد روات خود را از وسائط گفته شده
سفیان ابن عیینه را که تو شنیدی از زهری پس گفت نشنیدم از زهری

لیکن شنیدم از زانکس که شنیده است از زهری پس گفت سفیان ابن عیینه
شنیده ام از عبد الرزاق از معمر از زهری و این قسم ثانی تدلیس نه ضارست
در ثقه بودن مدلس و نه ضارست در صحت این حدیث که درین تدلیس واقع است
باتفاق زیرا که حدیث ثابت است بسند صحیح کذا فی جامع الاصول و کلام در قسم اول
پس اکثر برآنند چنانکه مصنف گفته که این مدلس مجروح بتدلیس نیست زیرا که
او کذب نگفته پس اگر او حدیثی که بلا تدلیس روایت کند مقبول شود و نزد بعض مدلس مجروح است
و آنها اند که تدلیس را از کبایر شمرده اند و وجه کبیره بودن ظاهر نمیشود و اما حدیثی که در آن ای البعض
تدلیس شده است پس شیخ ابن همام گفته که این بمنزلهٔ مرسل است پس کسی که مرسل را
قبول کند این حدیث را نیز قبول کند و این فقیر میگوید که در مرسل توثیق مسقط است
که ارسال کننده متکفل است از او و درین خبر مدلس کفیل نیست بلکه در وهم میاندازد
که در سند این حدیث مسقط نیست و اگر مسقط ظاهر شود نزد کسی که مسقط مجروح است
مقبول نشود پس حکم این حدیث مدلس فیه و حکم مرسل یکی نمی تواند شد فتامل

والارسال و ترک الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتیاد بالروایة و استکثار
مسائل الفقه عطف است بر تدلیس و نه قبول کرده شود طعن بارسال شده و ارسال
کننده و این ظاهرست و نه در حدیث مرسل زیرا که مرسل مقبول نزد اکثر
العلماست و نه قبول کرده شود طعن بدوانیدن دابه چون سنت نیست زیرا که این معصیت
نیست بلکه در تعلم سواری اسب برای جهاد اجرست و نه قبول کرده شود طعن

نمو

بمزاح لیکن شرطست که در مزاح کذب نگوید واما نه مسلم مقصود نباشد که هر دو معصیه
اند زیرا از عدالة خارج میشود ومزاح با صبیان از ین هر دو واز رسول صلی الله علیه
وآله وسلم صادر شده وبعض متعصبان لا یعبد بهم طعن باین امور قبول کنند بزعم
آنکه این امور از مباحات خسیسه اند مثل اکل در طریق واین زعم فاسد است
چنانکه دانستی ونه قبول کرده شود طعن بحداثه سن زیرا که حداثه سن مانع
عدالة وضبط نیست ونه با حدیث الحسن عدالة قویه میدارند وفقاهه قویه
میدارند شیوخ وقبول کرده نشود جرح بعدم عادة گرفتن بروایة حدیث
زیرا که عدم اعتبار روایة ضرر در شرایط قبول روایة ندارد واجله صحابه
رضوان الله علیهم عادة بروایة نداشتند وقبول کرده نشود تکثیر کردن حفظ مسایل
فقه زیرا که اشتغال بمسایل فقه زیاده فضلیست منافی تحقق شروط
روایة نیست فصل فی المعارضه معارضه چونکه در اخبار احاد بیشترست لهذا
در مبحث سنن ذکر کرد مصنف وقد یقع التعارض بین الحجج فیما بینا لجهلنا فلا بد من
بیانه وگاهی واقع می شود تعارض میان حجج در حکمیکه میان ما است بسبب جهل ما میان
زیرا که در نفس الامر تعارض نیست بلکه یکی ناسخ است ودیگر منسوخ ویا معنی مراد
از یکی مخالف مراد از دیگری نیست در نفس الامر لیکن بجهالت ناسخ یا منسوخ
مراد نزد ما تعارض پیدا می شود پس ضرورت از بیان وکن المعارضة تقابل الحجتین
علی السواء لا مزیة لاحدهما فی حکمین متضادین رکن معارضه یعنی حقیقه معارضه تقابل

دو حجت است برابر که نیست زیاده مر یکی این دو را بر دیگری در دو وجه که متضاد باهم
پس در مشهور و خبر واحد تعارض نیست زیرا که مشهور را فزونیست و شرطها
اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحکم و شرط این معارضه اتحاد محل حکم و وقت
حکم است با متضاد بودن حکم یعنی هر دو متضاد باشند باین وجه که ممکن نیست وقوع حکم
آنهر دو در حجج شرعیه ورنه تناقض لازم آید در شرع و نیست این معارضه مگر نزد
ما نا نئی از جهات ما وحکمها بین الآیتین المصیر الی السنة وبین السنتین المصیر الی
اقوال الصحابة او القیاس وحکم این معارضه وقتیکه باشد میان دو آیه مصیرست
سوی سنة یعنی خبر واحد و معارضه وقتیکه واقع شود میان دو سنه پس مصیر دران
سوی اقوال صحابه نزد کسی که قول صحابی حجت است هر دو خبر واحد ساقط شوند و بر قول
صحابی عمل باید کرد و نزد کسیکه حجت نیست قول صحابی مرجح است یکی را ازین دو سنه
و یا بسوی قیاس و بر تقدیرین هر دو خبر ساقط شوند و تحقیقش آنست که در مقابله آیه
خبر واحد مضمحل است و چون بر هر دو آیه عمل ممکن نیست بسبب معارضه و یکی را
رجحان نیست بر دیگری هر دو ساقط شدند پس گوئیا اینجا آیه نیست پس خبر واحد
حجت گردید و برای همین در تعارض اخبار احاد با این اخبار قیاس را اعتبار نبود و چون
هر دو خبر ساقط شدند گوئیا که نیستند پس قیاس حجت گردید حاصل آنکه در
معارضه اعلی ساقط شوند و رجوع شود سوی حجت که تحت اوست و ادنی از انست
و در اقوال صحابه همین مرویست که چون در آیه تعارض می یافتند سوال میکردند که درین

بد

باب نزد کسی سنه ست اگر یافتند بر آن عمل میکردند و اگر نه برای خود عمل
میکردند و مصنف ذکر نکرده تعارض آیه با سنه متواتره و با تعارض هر دو سنه
متواتره زیراکه بر این وجه تعارض یافته نشده و اگر یافته شود این هر دو وجه تعارض
حکم دو آیه متعارضه دارند پس در تعارض دو سنه متواتره هر دو ساقط شوند
و همچنین در تعارض آیه و سنه متواتره هر دو ساقط شوند زیراکه عمل به هر دو
ممکن نیست و نه بر واحد که رجحان بلا مرجح ست تا آنکه معلوم شود که یکی ناسخ است
و دیگری منسوخ پس تخییر هم ممکن نیست ورنه تخییر میان عمل بناسخ و منسوخ لازم
آید پس هر دو ساقط شوند و مصیر بسوی خبر واحد لازم گردد و این نیست که آیه
و سنه متواتره ساقط نمیشود زیراکه هر دو کلام دو متکلم اند و کلام دو متکلم وقت
تعارض ساقط نمی شود چنانکه شیخ الهداد قدس سره گفته و قیاس کرده بر
بر شهادة شهود اگر از شهود کلام متناقض صادر شود هر دو کلام متناقض ساقط
شوند اگر از دو شهود کلام صادر شود و کلام یکی معارض باشد مر کلام دیگری را
ساقط نشود بلکه قضا بهر دو کرده شود و هر مدعی را در بین شریک گردانیده شود
و نبودن این برای آنست که آیه و سنه هر دو کلام الله تعالی ست و رسول صلی الله
علیه و آله و سلم مبلغ ست هر دو را لیکن مبلغ آیه بکسوة حروف منزله از
الله تعالی است و تبلیغ بکسوة حروف رسول ست و هر دو وحی اند از الله زیراکه ۹ سنة
نازل است در شان رسول ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و نیز قیاس دی

بر شهادة شهود فاسد است زیرا که احدی شاهدین کاذب است بیقین و کذب
متعین نیست و هر دو شهادة موجب حکم است اگر در نفس الامر کاذب باشد
چون جهة کذب معلوم نشود لاجرم قاضی را حکم میسر نشد تشریک و اینجا هر دو کلام
که کلام الله و رسول وی اند صادق اند بیقین و یکی ناسخ است و دیگر منسوخ و احتمال منسوخ
در هر دو برابر است پس برای این عمل هر دو ممتنع شد لاجرم در عمل توقف
لازم آمد و نیست معنی تساقط مگر همین و همین وجه بود در تساقط دو آیه متعارضه
فتامل و شرح و بسط این مقام از شرح مسلم باید طلبید و عند العجز یجب تقریر
الاصول کما فی سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب التقریر الاصول ان الماء عرف افقفیل صح
طاهرا فلا ینجس و لم یزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التیمم الیه و یسمی مشکلا لهذا
لا لکون ان یعنی به الجهالة و نزدیک عجز از آنچه گفته شده باین وجه که دلیل ادنی
در متعارضین یافته نشود که بر آن عمل کرده شود واجب است تقریر اصول که بر
اصالت عمل کرده شود چنانکه در سور حمار هر گاه که متعارض شدند دلائل داله
بر نجاسة وی و طهارة واجب شد تقریر اصول و تفصیل این آنکه دلیل حمار و دلیل
حرمته وی متعارض شدند و حرمته آیة نجاسة است و دلیل حلت آیة طهارة دلیل
کذا قالوا و درین ورود ظاهر است که دلیل حرمته ناسخ مر اباحة راست پس معارضه
باقی نماند و اصوب آنست که گفته که در صحیح مسلم و در حدیث حرمته حمار این لفظ
واقع است انه رکس و چون رکس شد نجس شد و احادیث نحو برکوب

ادله

١٢٥

بر و مفید طهارت هست پس در طهارت وی و نجاست وی دلایل متعارض شدند
و چون قیاس تلاش کرده شد اصلی یافته نشد زیرا که با قیاس کنند بر گربه
تا طهارت وی لازم شود و گربه اصل نمی‌تواند شد و قیاس حمار بر وی صحیح نیست
زیرا که علة در وی ضرورة طواف در بیت است بوجهی که از وی خلاصی نیست که وی در اوانی
دهن خود کرده آب مینوشد و طعام میخورد و از آن در اکثر گریز نیست و این ضرورة
در حمار موجود نیست زیرا که حمار در استطبل می‌باشد او را مخالطه در بیوت نیست
مثل مخالطه گربه پس گربه اصل مقیس علیه نمی‌تواند شد زیرا که علة منتشر نیست
میان هر دو و سباع هم مستند نمی‌تواند شد با نجس کردن زیرا که سباع را
اصلا نزدیکی با مردم نیست و حمار را یک گونه خلطی می‌باشد پس سباع نیز اصل
مقیس علیه نمی‌تواند شد و چون اینچنان شد که دلیل در حمار قایم نیست
زیرا اصول لازم شد که بر اصل عمل کرده شد چنانکه مصنف بیان میکند گفته شد
که آب در اصل دانسته شد که طاهر مخلوق است پس از مخالطه لعاب حمار
نجس نشود که طهارت وی یقینی بودی و نجاست لعاب مشکوک و یقین زایل
نشود بشک پس بر محدث واجب شد استعمال آن که استعمال ماء طاهر
واجب است و زایل نشد حدث باستعمال این آب حدث که یقین است زایل
نشود بشک زیرا که حدث متحقق است و آب مشکوک است بخلط لعاب مشکوک پس لازم
استعمال این آب مخلوط بلعاب حمار زایل نشود پس واجب شد ضم تیمم کذا قالوا

و تفصیل این مسئله مع ما له و ما علیه در شرح مسلم مذکور است و نام نهاده
می شود و مشکل برای همین که گفته شد نه اینکه اراده کرده شد جهات حال مجهول
که حکم وی معلوم است از استعمال آب تیمم کذا قالوا و لیکن وارد میشود که این حکم
که استعمال آب است از شارع نیست و نه دلیل شرعی بر آن دال است از نص
و یا قیاس و نیست این مگر حکم از مجتهد برای احتیاط که حکم شارع اگر وضو است اگر صحیح
دلالت از حاجات است و اگر تیمم است آن حاجات است و نزد شارع یا وضو است بر
تقدیر بودن این آب غیر محدث را و یا تیمم است بر تقدیر نبودن آن مزیل و تعین
یکی از دو شق مجهول است پس حکم شرعی مجهول شد مشکل بمعنی مجهول صحیح است
فافهم و اذا وقع التعارض بین قیاسین لم یسقطا بالتعارض لیجب العمل بالاصل
بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه و وقتیکه واقع شود تعارض میان
دو قیاس ساقط نشوند این دو قیاس تا واجب شود عمل باصل زیرا
عمل باصل بلا دلیل است بلکه مجتهد مختار است در آنکه عمل کند بهر که خواهد بعد
شهادة قلب وی زیرا که مومن را فراست است بنوری که بخشیده است او را الله تعالی ٩ ٩ شاه
و این در مومن کامل است و مجتهد مومن کامل است این مذهب مالک است و امام
شافعی می فرماید که شهادة قلب شرط نیست مجتهد بهر قیاس که خواهد عمل کند
و اگر سائل سوال کند که قیاس چنانکه حجت شرعی است نص نیز حجت شرعی است
بلکه فوق آن و در تعارض میگویند که هر دو ساقط شوند و چرا اینجا نمیگویند

مجتهد را

مجتهد را بر هر که خواهد عمل کند و بیان فرق می باید پس این فقیر میگوید که وجه فرق
آنست که نصوص موضوع اند برای افاده حکم عند الله پس عمل بآن واجب شود
و در صورت تعارض قطع است که یکی ناسخ است و دیگری منسوخ و عمل بر منسوخ حرام است
و از جهت ناسخیت منسوخیت مجهول شد و در هر نص احتمال ناسخیت منسوخیت بود
پس حکمی که عند الله است معلوم نشد پس عمل به هر یکی واجب نشد پس هر دو ساقط
شدند در عمل و اما قیاسات پس موضوع اند برای عمل بظن که حاصلست از قیاس
اگرچه خطا باشد و ظن بخصوصیه معلوم است و در قیاسین متعارضین احدهما بخصوصیه معلوم نیست
پس هر واحد از آن دو قیاس واجب العمل است با احتمال سقوط و عمل بر دو قیاس
معا جایز نیست که یکی از آن معلوم الفساد است بالقطع پس بر هر دو معا عمل نمی تواند شد
و هر واحد بالفراده صالح ایجاب عمل می تواند شد لهذا عمل بر واحد بر سبیل التردد
صحیح است پس فرق واضح شد میان تعارض نصین و تعارض قیاسین فافهم
بدانکه این حکم تعارض که گفته شد آن زمانست که تعارض باقی ماند و اصلا ممکن نیست
که اول تعارض را مرتفع باید ساخت باثبات قوة و قرینه در یکی ازین هر دو خواه در دلالت
باشد و خواه در ثبوت و این ترجیح اول مقدم است بر جمع زیرا که عمل براجح اصل
مناهجات است و اگر ترجیح میسر نشود پس جمع کرده آید زیرا که بعد ترجیح جمع است
و این جمع یا باینکه یکی مخصص و یا مقید دیگری باشد و یا یکی مخصوص بحالی و دیگر بحالی دیگر
و یا در حکم اختلاف اعتبار کنند تا حکم مختلف گردد و یا در یکی مجاز کرده راجع بدیگری

گردانیده شود و اگر تعارض در دو خاص باشند و اما یکی را ناسخ گردانیدن دیگر

را منسوخ آن زمان است که تاریخ نزول معلوم باشد و رفع تعارض با ثبات نسخ

مقدم است بر همه طرق رفع تعارض و این داخل در ترجیح نیست و مصنف بعض طرق

رفع تعارض را بیان میکند والتخلص عن المعارضة اما ان یکون من قبل الحجة بان

لا تعتدلا و خلاصی از معارضه باین طور است که باشد از جانب حجه باین وجه که هر دو

معتدل نباشند بلکه یکی قوی باشد از دیگری یا در دلالة و یا در ثبوت باعتبار قوه

در سند و مثال وی انکه گذشت در تعارض نص و ظاهر و تعارض مفسر و نص

بامثله آن پس نص قوی است از ظاهر و مفسر از نص و مثال قوه در ثبوت

این حدیث است که مروی ابو داؤد از ابن عمر است و رخص في الركعتين بعد العصر و رخصه

داد در دو رکعه بعد عصر و آن معارض است مر حدیث نهی را از صلوة بعد عصر و این حدیث

قوی است از جهة قوه سند زیرا که روایة شیخین رضی الله عنهما از ابن عباس رضی الله عنهما

باین لفظ است قال ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون و ارضاهم عندي عمران

رسول صلی الله علیه و آله و سلم نهی عن الصلوة بعد الصبح حتی تشرق الشمس و بعد العصر

حتی تغرب گفت ابن عباس گواهی دادند نزد من رجال مرضی و مرضی تر از ان گواهی دهنده

کان نزد من عمر است رضی الله عنه که بدرستیکه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم

نهی فرمود از صلوة بعد فرض صبح تا اینکه شارق شود افتاب و از صلوة بعد

فرض عصر تا اینکه غارب شود افتاب و مراد از رجال الرجال که مرضی عند الله و عند الرسول

د قول ابن عباس

وقول ابن عباس شهد عندی رجال مرضیون دلالت میکند بر آنکه حدیث نهی از صلوة
بعد فجر و بعد عصر مشهور بود میان صحابه پس این قوی است در ثبوت و سند
پس این حدیث معمول شد و حدیث مروی ابو داود متروک و ترجیح بقوة در سند
بودن رواة یکی افقه از رواة دیگری نیز میتوان شد پس حدیثی که رواة آن افقه
باشند مقدم است و علما برجحت روایت راوی غیر افقه اند در فتح القدیر مذکور است
جمع شدند امام ابو حنیفه با امام اوزاعی رضی الله عنهما در دار الحناطین چنانکه حکایت کرد
ابن عیینه پس گفت اوزاعی چیست دل شما که رفع یدین نمیکنند در رفتن در رکوع و
نه در رفع رأس از رکوع پس فرمود امام ابو حنیفه برای اینکه صحیح نشد پس گفت
اوزاعی چگونه صحیح نشد خبر داد مرا زهری از سالم از ابوی عبد الله بن عمر رض
ان رسول الله صلی علیه وآله وسلم کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوة وعند الرکوع وعند
الرفع منه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بود که رفع میکرد دو ید خود را وقتیکه ابتدا
افتتاح صلوة میکرد و نزد رفتن برکوع و نزد بلند کردن سر از رکوع پس فرمود
امام ابو حنیفه خبر داد مرا حماد از ابراهیم از علقمه و اسود از عبد الله ابن مسعود ان النبی
صلی الله علیه وآله وسلم کان لا یرفع الا عند افتتاح الصلوة ثم لا یعود لشیء من
ذلک نبی صلی الله علیه وآله وسلم بود که رفع نمیکرد دید خود را مگر نزد افتتاح صلوة
بعد از ان عود نمیکرد بچیزی از ان پس گفت اوزاعی خبر میدهم ترا از زهری از سالم
از ابن عمر و تو میگوئی خبر داد مرا حماد از ابراهیم پس فرمود ابو حنیفه حماد افقه است از زهری

ونبود ابراهیم افقه از سالم و علقمه نیست کم از ابن عمر در فقه اگرچه بود در ابن عمر
افضلیت صحبت واسود در افضلیت کثیر است و عبدالله فعبدالله و ازجمله ترجیح بقوه ترجیح
مرقول را وقت معارضه او با فعلست و مثالش حدیث نهی است از صلوة بعد فجر و بعد
عصر که معارض شد او را این حدیث مروی شیخین رضی الله عنهما از ام المومنین
عایشه صدیقه رضی الله عنها رکعتان لم یکن رسول الله صلی الله و آله وسلم یدعهما سرا
وعلانیه رکعتان قبل صلوة الصبح و رکعتان بعد العصر ام المومنین فرمود دو رکعه
انکه نبود رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم که ترک میکرد آنرا دو رکعه قبل صلوة صبح و دو
رکعه بعد صلوة عصر و حدیث نهی اقوی است ازین فعلست زیرا که این فعل شاید
که مخصوص باشد بوی صلی الله علیه و آله وسلم و امت در آن شریک نباشند خصوص
این فعلست که روایه کرد ابوداود و از ذکوان مولی ام المومنین عایشه صدیقه رضی الله
عنها که خبر داد مرا ام المومنین ان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم کان یصلی بعد
العصر رکعتین و ینهی عنهما و یواصل و ینهی عن الوصال رسول الله صلی الله علیه و آله
وسلم بود که گذارد بعد عصر دو رکعه و نهی میکرد از آن و وصال صوم میکرد و نهی کرد
از وصال و این روایه صریح است در آنکه فعل رکعتین بعد عصر مخصوص بود بآنحضرت
صلی الله علیه و آله وسلم و من ثبات الحکم بان یکون احدهما حکم الدنیا و الآخر حکم العقبی
و خلاصی یافتن از معارضه یا از جانب حکم است باین وجه که شود یکی از آن برای حکم دنیا
و دیگر برای حکم عقبی این از طرق تخصیص عموم است و ازین جمع معارضه مرتفع میشود

کاهی

کالیمین فی سورة البقرة والمائده منافات دو آیه جمع در سوره بقره و سوره مائده
آیه سوره بقره اینست لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم مواخذه
نمی کند الله بلغو در ایمان شما ولیکن مواخذه میکنند بانکه کسب کرده است قلبهای
شما و یمین غموس در مکسوبه قلب داخلست پس مواخذه در آن ثابت شده
و از لغو خارج شد و آیه سوره مائده اینست لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن
یواخذکم بما عقدتم الایمان الله تعالی مواخذه نمیکند بلغو در ایمان شما ولیکن اخذ
کرد میکند بانکه عقد کردید ایمان را که این چنین خواهم کرد یا نخواهم و این یمین منعقده است
برای فعلست و یا ترک در مستقبل پس غموس خارج شد ازان زیراکه غموس عبارت است
از یمین کاذبه بوقوع فعلست در ماضی پس البته در لغو داخل باشد زیراکه این
ترکیب که در یمین مواخذه نیست و در یمین مواخذه هست حصر میان دو شئ مستفاد
باشد بدلا می شود و چون از یمین معقوده خارج شد باید که در لغو داخل شود بدلا پس ازین
آیه عدم مواخذه ثابت میشود و از آیه بقره مواخذه ثابت میشود پس تعارض
لازم آمد پس جمع کرده شد باین وجه که مراد در آیه بقره مواخذه اخرویه است و از
لغو یمین صادره بلا قصد معنی است و معنی آنست که در یمین صادره بلا قصد مواخذه اخرویه
نیست و در مکسوبه مواخذه اخرویه هست و در آیه مائده مراد مواخذه دنیویه است که
آن کفاره است و آن مواخذه در منعقده است و در غموس نیست زیراکه در لغو داخل است
و این برای اینکه اطلاق لغو بر دو معنی می آید یکی آنکه بلا قصد صادر شوند و دیگر آنکه تدارک

آن در یدوی نباشد و در آیة بقره معنی اول مراد است بدلیل مقابل مکسوبه و اینجا

معنی ثانی مراد است بدلیل مقابل منعقده پس لغو شامل است مر آن قسم را که وقوع ما باشد بر

بپندارد فعلست بظن آن اگرچه واقع نباشد و آن قسم را که بر وقوع فعلست باشد با علم آنکه

فعلی واقع نشده است و این یمین کاذبه است و تدارک آن در یدوی نیست و این

را غموس گویند پس در غموس کفاره لازم نباید کذا قالوا و مبنی تعارض و جمع

بوجه مذکور است که متبادر از قول اینکه مواخذه در یمین است و در یمین نیست حصر است

در دو شق و این متبادر در حق منعقد است علی الخصوص و تمسک باین متبادر تعارض پیدا شود

و نزد این فقیر آنست که مراد نیست البته که در کسب قلب علی الاطلاق مواخذه نیست

زیراکه یمین صادق نیز کسب قلب است بلکه مراد از کسب قلب کسب کردن قلب کذب

راست و این نیست مگر یمین غموس زیراکه در یمین منعقده کسب نکرده است کذب را

بلکه صادق شدن در ید حالف است و حالف در آن کسب کذب نکرده بلکه اراده

صدق دارد و یمین که بلاقصد از زبان برآید بر آن قصد قلب نیست اگرچه کاذب باشد

پس او ملغوه قلب نیست و مراد از مواخذه مواخذه اخرویه است که همین متبادر است مکسوبه

در کلام الله تعالی پس معنی آن شد که مواخذه نیست در یمین صادره بلاقصد که

خطا معفو است بلکه مواخذه است در یمین کاذبه مکسوبه قلب و یمین منعقده مسکوت عنه است

حال وی و این دو شق یمین کاذبه است و در سوره مایده از ما عقدتم الایمان منعقده

و معنی آنکه مواخذه است در یمینی که عقد کرده است قلب با آنکه این کنم بشرط عدم ولیکن

بر واز لغو همون مراد ست که بلا قصد صادر شود و مراد اینجا نیز مواخذه اخرویه ست بجهت آنکه
و یمین غموس ازین دو شق خارج ست باز الله تعالی کفاره این یمین بیان کرد برای
رفع مواخذه در صورت حنث زیرا که کفاره موضوع ست برای رفع ذنب و مواخذه
پس در غموس کفاره لازم نباید زیرا که از بودن کفاره ساتر ذنب حنث منعقده
ستر ان ذنب غموس را لازم نمی آید و این تاویل آیتین بوجه مذکوره اولی ست
از تاویل امام شافعی رضی الله عنه که از بما عقدتم الایمان مراد ست کسب کردن یمین را
که بقصد صادر شود و پس شامل شد غموس را نیز و این کفاره مطلق یمین را ست
صادر شده بقصد ست خواه غموس باشد خواه بر مستقبل باشند و وجه اولویت تاویل ما
برای آنست که برین لازم می آید که ساتر ذنب حنث در منعقده و ساتر ذنب
غموس که کبیره محض ست واحد باشد و این خلاف قواعد شرعیه ست و نیز
لازم میشود که غموس آسان گردد که یمین غموس کرده مال مسلم بگیرد بعد از آن
کفاره داده پاک شود و هر کس از یمین غموس نپرهیزد بلکه الزام یمین بر مدعی علیه فتح
باب اخذ مال مدعی ست فافهم و الله اعلم باحکامه او من قبل الحال بان یحمل احدهما علی حال
والآخر علی حالة وخلاص یافتن از تعارض یا از جانب حال ست باینطریق که یکی را
بر حالی حمل کرده آید و دیگر را بر حال دیگر و این جمع بتخصیص حکم نصین ست کما فی قوله تعالی
حتی یطهرن بالتخفیف والتشدید چنانکه قوله الله تعالی در حق حایض حتی یطهرن بتخفیف
و یطهرن بالتشدید ست و تفصیل این کلام آنست که الله تعالی فرموده ست و لا

ولا تقربوهن حتی یطهرن درین دو قراءة آمده یکی یطهرن بتخفیف از طهارة و برین قراءة
معنی آنست که قربت نکنند آن زنان حائضه را تا آنکه پاک شوند از حیض پس غایت حرمت نفس
طهارة است پس از مجرد وجود طهارة قربت حلال شود و دیگری یطهرن بتشدید از تطهر
و در اطّهر مبالغه است و غایت برین قراءة اغتسال می شود که تطهر بمعنی اغتسال است پس لازم	اغتسال
آمد که پیش از غسل بعد طهارة از حیض قربت حلال نشود پس تعارض میان دو قراءة
واقع شد پس قراءة تشدید حمل کرده شد بر حالتیکه طهارة حاصل شود بعد مضی
اکثر مدة حیض که آن ده روز است و قراءة تخفیف بر حالتیکه طهارة حاصل شود از حیض
قبل مرور اکثر مدة کذا قالوا و این بعید از فهم است و بر آن لازم می آید که قربت حلال نشود قبل
غسل از زنی که طاهر شود قبل مرور اکثر مدة و این خلاف مذهب است و شرط حل آن
مرور وقت غسل و تحریمه است اگر گویند که مرور وقت قائم مقام غسل شد
پس برین اقامت دلیلی می باید و این مبطل حکم قراءة تشدید است و شافعیه قراءة تخفیف
را بر قراءة تشدید حمل میکنند و قبل غسل قربت جائز نمیدانند و اوجه نزد این فقیر آنست
که قراءة تشدید را بر قراءة تخفیف حمل کرده آید که تطهر بمعنی طهر نیز مستعمل است
و اگر مبالغه اعتبار کنند این هم حاصل است که مراد کمال طهارة از حیض است که احتمال
در و باقی نماند و این اولی است از عکس که سیاق آیه دلالت میکند بر آنکه حرمت قربت
برای اذاست و چون طهارة از حیض حاصل شد اذا نماند پس حرمت نیز زائل شد
و نه باقی ماند مگر وجوب غسل و ازین حرمت قربت لازم نمی آید که قربت جنب حلال است

پس

پس غایة حرمت برود و قرار طهارة از حیض است بعد آن چون طهارة در اکثر مدة گذرد
شود بمجرد طهارة حلال شود و اگر در اقل آن ظاهر شود احتمال در وی باقی است پس باید
توقف کند تا این احتمال از میان رود و چون مدة وسعة غسل تحریمه صلوة گذشت صلوة
بر وی لازم شد پس او طاهره شد در نظر شارع پس قربت حلال شود که در نظر
شارع او را نماند فافهم والله اعلم باحکامه او من قبیل اختلاف الزمان صریح اختلاف صحابی
یا قبیل از معارضه یا از جانب اختلاف زمان صحابه است باین وجه که یکی در زمان
٧ پس متقدم نازل شده و دیگری در زمان متأخر نازل و در زمان متأخر ناسخ شود
مر آنرا که در زمان متقدم نازل است کقوله تعالی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن
حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الآية مانند قول الله تعالی
در سوره نساء قصری واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن در نساء صاحب
حمل عدة انها اینست که وضع کند حمل خود را تا نازل شده بعد این آیة که در
سوره بقره است والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا آنکسانیکه بمیرند از شما و باقی گذارند زنان خود را تربص کنند آن زنان
بانفس خود چهار ماه و ده روز پس در حالتیکه وفات یافته است زوج او هر دو
٩ سوره آیة متعارض شدند که آیة بقره میخواهد که عدة چهار ماه و ده روز باشد و آیة اولات
الاحمال [illegible] میخواهد که عدة وی وضع حمل باشد و عبد الله ابن مسعود میفرمایند
که آیه سوره نساء قصری متأخر است در نزول از آیه سوره بقره و این قول عبد الله

بن مسعود رض ثابت است باسانید صحاح در صحیحین و سنن و در روایة امام محمد رضی الله عنه
واقع است که عبد الله ابن مسعود فرمودند من شاء باهلته ان سورة النساء القصری
نزلت بعد التی فی البقره هر که خواهد مباهله کنم با او که سورة نساء قصری نازل است بعد آیة
بقره پس آیة سوره قصری ناسخ مر آیة بقره راست و لهذا ائمه ما میفرمایند که عدة حامل
متوفی عنها زوجها بوضع حمل است و اگر بعد موت زوج برآید زوجه او بعد یکساعة عدة تمام
شود او و دلالة کالحاظر والمبیح و یا از جانب اختلاف زمان است بدلالة یعنی اختلاف [illegible]
زمان بنقل ثابت نشده لیکن دلیل دلالة کند بر اختلاف زمان این برای آن نیست
که از دلالة نسخ ثابت شود زیرا که نسخ بعقل نمیتواند شد و نسخ را نقل تاریخ باید
و یا حکم صحابی باشد با تناسخ بلکه برای ترجیح است مر عمل را در صورة تعارض و این
مانند نص حاظر که حکم بحظر و حرمة کند و معارض شود نص مبیح را پس درین صورت مبیح را
مقدم باید داشت بر حاظر زیرا که قطعی است با آنکه یکی ناسخ است و دیگر منسوخ از غیر تعیین
و اگر حاظر مقدم باشد ناسخ شود اباحه اصلیه را که اصل است در همه اشیا اباحه است
و بعد آن مبیح ناسخ شود این حظر را پس نسخ دو بار لازم آید و اگر مبیح مقدم باشد
مبیح مقرر اباحه میشود و حاظر ناسخ این اباحه گردد پس نسخ یکبار شود وکذا قالوا و این موقوفست
بر آنکه اباحه اصلیه حکم شرعی باشد و این چنین نیست بلکه اباحه اصلیه یعنی عدم حرج است
در فعل و ترک بسبب فقدان حکم شرعی پس حاظر اگر مقدم باشد نسخت حظر است
ابتدا و پس تکرار نسخ لازم نباید و اصوب آنست که گفته آید که در صورة تعارض حاظر و مبیح

حمل

بدل کرم الله وجهه

عمل بر خاطر باید برای احتیاط زیراکه کف از محرم واجب است و در ترک مباح مواخذه نیست
و این منقول است از امیر المومنین علی رضی الله عنه و وجه آنکه الکرام پس ترجیح خاطر واجب القبول است
و مثال معارضه خاطر و مبیح آنکه روایت کرد ابو داود از ابو ذر رضی الله عنه که شنیدم رسول الله
صلی الله علیه و آله و سلم لا صلوة بعد الصبح حتی تطلع الشمس و لا بعد العصر حتی تغرب الشمس
الا بمکه مثبت صلوة بعد صبح تا اینکه طالع شود شمس و نفی صلوة بعد عصر تا اینکه غارب شود
شمس مگر در مکه این حدیث دلالت میکند بر آنکه در مکه صلوة بعد عصر و صبح جایز است و برین
عمل کردند امام شافعی رضی الله عنه و حدیث دیگر روایت کرد ابو داود و ان رسول الله
صلی الله علیه و آله و سلم کره الصلوة نصف النهار الا یوم الجمعة و قال ان جهنم تسعر الا
یوم الجمعة رسول صلعم مکروه میداشت نماز را در نصف نهار مگر در روز جمعه و فرمود رسول صلعم
بدرستیکه آتش جهنم روشن کرده می شود مگر در روز جمعه و این حدیث دلالت دارد
بر آنکه نماز جایز است در نصف نهار در روز جمعه و باین قایل اند امام ابو یوسف رضی الله عنه و معارض
است این هر دو حدیث را حدیث آخر مروی از مسلم و ابو داود و ترمذی از عقبه ابن عامر ثلاث
ساعات نهانا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان نصلی فیهن و ان نقبر فیهن موتانا حین
تطلع الشمس بازغة حتی ترتفع و حین تقوم مقام الظهیرة حتی تمیل الشمس و حین تتضیف للغروب
حتی تغرب سه ساعت اند که نهی کرد ما را رسول صلی الله علیه و آله و سلم از اینکه نماز گذاریم
درین ساعت ها و دفن کنیم درین ساعات موتی مسلمان را وقتیکه طالع شود آفتاب
روشن تا اینکه مرتفع شود و وقتیکه قایم شود در نصف نهار تا اینکه مایل شود شمس و وقتیکه

تحقیق شود برای غروب تا آنکه غارب شود و این حدیث است مروی بطریق کثیره و این معارض است
هر دو حدیث مذکور را و این حدیث محرم است پس مقدم است در عمل بر مبیح لهذا امام ابو حنیفه
و امام محمد رضی الله عنهما برین عمل کردند المثبت اولی من النافی عند الکرخی و عند ابن ابان یتعارضان
والاصل فیه ان النفی ان کان من جنس ما یعرف بدلیله او کان مما یشتبه حاله
لکن عرف ان الراوی اعتمد دلیل المعرفة کان مثل الاثبات والا فلا و خبر از ثبوت
امر و خبر از نفی امر چون متعارض شوند اختلاف کرده شده و در آنکه مثبت اولی است
از نافی علی الاطلاق نزد امام ابی حسن کرخی رضی الله عنه پس اخذ بمثبت باید کرد و نزد
عیسی ابن ابان رضی الله عنه هر دو از مثبت و نافی متعارض شوند و نیست یکی را ترجیح بر
دیگری و قول ثالث مختار است و آن اینست که اصل درین باب نیست که باید دید نفی را که اگر
نفی از آن جنس است که معلوم میشود بدلیل وی و یا آنکه مشتبه است حال او که گاهی معروف الحالة
میشود بدلیل و گاهی باصحاب لیکن معلوم است که راوی اعتماد کرده دلیل معرفه را درین
هر دو صوره این نفی مثل اثبات است که هر دو با هم متعارض شوند و در خلاصی از تعارض
ترجیح از خارج باید طلبید و اگر چنین نباشد پس نفی مثل اثبات نیست بلکه اثبات مرجح است
خواه نفی از جنس آن نباشد که بدلیل معروف شود و یا از جنس مشتبه باشد لیکن نا معلوم
معلوم که راوی اعتماد نکرده بر دلیل بلکه از اصل و استصحاب حال حکم کرده است
فالنفی فی بریره رضی الله عنها و هو ما روی انها عتقت و زوجها عبد مما لا یعرف الا بظاهر انها
الحال فلم یعارض الاثبات و هو ما روی انها اعتقت و زوجها حر پس نفی حریت زوج

در نفی

ان بریره م

١١٢ در قصه بریره رضی الله عنه و حال انکه اتفقی انحضرت که روایه کرده شد که بدرستیکه ازاد
کرده شده و حال انکه زوج وی عبد بود و در صحیحین است ان النبی صلعم خیرها وکان زوجها
ازان جنس است که معروف نمی شود مگر بظاهر حال و این برای انست که زوج بریره عبد بود
و عبدیه وی بهمه کسان معلوم بود پس اخبار بعبدیه اگرچه بصورت اثبات است لیکن
نفی حریه طاریه است و بظاهر حال بعبدیه وی راوی خبر داد زیرا که دلیل بر بقاء عبدیه مثبت
مگر حال پس معارض نشود این نفی اثبات حریه را و ان اثبات نیست که روایه کرده
ان بریره شده است بدرستیکه عتاق کرده شد و حال انکه زوج وی حر است در بسیار کرده
این روایه را لکن بسنه و حریه طاریه ثابت نمیشود مگر باعتاق پس راوی حریه را
اعتماد بر اعتاق که دلیل حریه است خبر میدهد پس این خبر از دلیل است و باین خبر اخذ کرده شد
بانکه و لهذا ائمه ما رضی الله عنهم حکم کردند اگر زوجه کسی امه باشد و ازاد شود او را اختیار رد و ابقاء
نکاح ثابت شود اگرچه زوج وی حر باشد زیرا که بریره را انجناب صلعم مختار کردانیده بودند
در ابقاء نکاح با نعمت که زوج وی حر بود وقت اعتاق بریره و درین خلاف است
مر امام شافعی را که میفرماید که خیار نیست وقتیکه زوج حر باشد و عمل کردند بر اخبار عبدیه
زوج وی و فی حدیث میمونه وما هو ما روی انه علیه السلام تزوجها وهو محرم مما یعرف بدلیله وهو هیئة
المحرم فعارض الاثبات وهو ما روی انه علیه السلام تزوجها وهو حلال وجعلت روایه ابن عباس اولی
من روایه یزید ابن الاصم لانه لا یعدله فی الضبط والاتقان و در حدیث ام المومنین میمونه رضی الله عنها
حال انکه و این حدیث نیست که روایه کرده شد بدرستیکه انحضرت صلی الله علیه و آله وسلم

تزوج کرد او را حال انکه او محرم بود و این نفی اگرچه نفی حالت طاری است لیکن از آن
جنس است که معروف میشود بدلیل و آن هیئة محرم است و این حدیث را روایه کردند
اصحاب کتب سته از ابن عباس و زیاده کرد امام بخاری رض و بنی بها و هو حلال بها
کرد با آن در حالت انکه او حلال بود و در روایه نسائی واقع است تزوج نبی الله میمونة و هما محرمان وبها
نکاح کرد نبی الله صلعم میمونه را در حالت انکه هر دو محرم بودند پس معارضه کرد اثبات سلب
و آن این است که روایه کرده شد که تزوج کرد میمونه را در حالت انکه او صلی الله علیه و آله و سلم
حلال بود و این اثبات برای آنست که حل طاری بود و این حدیث را روایه کرد مسلم
و ابن ماجه از یزید ابن اصم که خبر داد مرا ام المومنین میمونه ان النبی صلی الله علیه و آله و سلم
تزوجها و هو حلال و بود میمونه خاله من و خاله ابن عباس و زیاده است درین روایه بعد آن
رجعنا الی المدینة بعد رجوع ما طرف مدینه ازین معلوم شد که حل طاری بود پس معارضه شد
میان این دو روایه و گردانیده شد روایه ابن عباس اولی از روایه یزید ابن اصم زیرا که
ابن یزید برابر نیست ابن عباس را در ضبط و اتقان و این حدیث را نیز روایه کرد ابو رافع
او نیز مقابل ابن عباس نمیتواند شد در ضبط و اتقان و چون که حدیث تزوج میمونه در حال احرام
ثابت شد لهذا ائمه ما حکم کردند که نکاح محرم صحیح است و درین خلاف است مر امام شافعی را
رضی الله عنه لیکن باقی ماند که امام شافعی استدلال میکنند بوقوع نهی صریح از نکاح محرم
پس این تعارض قول و فعل است و تفصیلات این از فتح القدیر باید طلبید و طهارة

الماء و حل الطعام من جنس ما یعرف بدلیله کالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بین الخبرین فوجب العمل

بالاصل

۱۸۳ [illegible]

بالاصالت و خبر طهارة آب و حالت طعام از آن جنس اند که معلوم نمی‌شود و بدلیل باشند
خبر نجاسة و حرمة پس واقع شد تعارض میان دو خبر خبر طهارة و حل و خبر نجاسة و حرمة
پس هر دو را باید گذاشت و واجب است عمل بالاصل و اظهر آنست که بخبر الطهارة ماء را اعتماد
کرده بود دلیل خبر داده است باین وجه این آب مأخوذ شده است طاهر و نگاه داشته
شد از وقوع نجاسة پس این خبر مثل خبر نجاسة نیست و بر خبر نجاسة عمل کرده شود
و بودن خبر طهارة از جنس آنکه بدلیل معروف میشود ظاهر نیست و همچنین اخبار بحل چنانکه گوید
مخبر که من دیده ام که این گوشت از ذبیحه مسلم است که این خبر از دلیل است و مثل خبر حرمة
داین خبر اگر مبتدا اوی باصالة باین وجه که اکثر در بلده مسلمان در بازار گوشت ذبیحه
می باشند پس این خبر معارض خبر حرمة نمی تواند شد بلکه عمل بر خبر حرمة باید والله اعلم باحکامه

والترجیح لا یقع بفضل عدد الرواة وبالذکورة والحریة و ترجیح واقع نمی شود بزیادة عدد رواة
و مذکور بودن و حر بودن اما عدم ترجیح بفضل عدد رواة پس قول امام ابو حنیفه
و امام ابو یوسف رضی الله عنه است بدلیل آنکه روایة هر راوی دلیل مستقل است بر بودن
حدیث قول رسول الله است صلی الله علیه و آله و سلم و دلالة هر روایة هر راوی در دلالة مستقل است
و ترجیح بکثرة ادله نیست زیرا که دلیل واحد معارض اکثر میشود و لهذا در شهادة بکثرة
عدد شهود ترجیح نیست اگر مدعی دو شاهد آورد و دیگر چهار شاهد صاحب چهار شاهد را
ترجیح نیست بلکه شهود به مشترک شود در هر دو مدعی و لهذا در مناظره مقرر است که جواب
معارضه بمعارضه صحیح نیست و نزد امام محمد رضی الله عنه ترجیح بکثرة رواة معتبر است و برین جمهور

شافعیه اند است بدلیل آنکه ظن صدق از کثرت مخبران زیاده میشود و لهذا از کثرت مخبران علم
قطعی پیدا می شود و اما شهادة تعبدی است زیرا که شارع شهادة دو شاهد را علت حکم گردانیده است
پس برآن قیاس نشاید و اما در روایة حدیث پس اعتبار ظن قوی است و ظاهر است
که از کثرت رواة ظن قوی پیدا می شود و جواب آنست که قوة ظن چنانکه از زیادة عدد میشود
همچنین از حال مخبر هم ظن قوی میشود چنانکه از خبر صحابی ورع ظن صدق قوی می شود از خبر
دو عدل غیر متورع و غیر ذلک پس حصول قوة در ظن از کثرت عدد و از اعداد قاعدة نیست
کلیه برای آن این قوة معتبر نشد برای تسهیل فیما نحن فیه اما مذکوره پس ظاهر است
که از او خالی نیست زیرا که قبول روایة برای عدالة و ضبط است و بسا زنان در عدالة و
حفظ و اتقان غالب اند بر مردان لیکن اینقدر هست که مردان را ترجیح است در بعض اخبار که
مخبر باشند از آنکه حال آن لا کشف باشند چنانکه خبر آنکه در صلوة کسوف آنحضرت صلعم
یک رکوع کرد این خبر راجح است بر آنکه ام المؤمنین عائشه رضی الله عنها روایة کرد در رکوع
زیرا که رجال در نماز قریب امام می باشند و نساء در صف اخیر بعید از امام غایة بعد پس
حال امام اکشف است رجال را از نساء و همچنین راجح است از روایة ابن عباس رض
زیرا که ابن عباس در صف اخیر از صفوف رجال می بودند و همچنین در اموریکه بر نساء اکشف
باشند از رجال خبر نساء راجح شود و لهذا امیر المؤمنین عمر رض فرمودند در وجوب غسل از
التقاء ختانین که این را از ام المؤمنین رض باید پرسید که این اکشف است و وی و ابن عباس
فرمودند که حال صلوة اللیل از ام المؤمنین باید پرسید و حدیث جواز قبله صایم صحابه

بر رجال

از ازواج

از ازواج مطهرات روایت کرده‌اند و ابوهریره مروی خود را از اسامه بن زید که حدیث نبی
از قبیل صائم است ترک کرد و روایت ام المؤمنین برای اینکه این امر بام المؤمنین کشف است
پس ظاهر شد بوجه اتم ذکوره را و ترجیح دخلی نیست دلالت حریت را اصلا دخلی نیست و
١٨١ اصول ادم بسا عبید که انقص می‌باشند و قیاس بر شهادت جائز نیست که شهادت عبید مقبول نیست
زیرا که در اصل حکم شهادت تعبدی است فافهم او لکلی فی احد الخبرین زیادة انکار
الراوی واحد ایوخذ بالمثبت للزیادة کما فی الخبر المروی فی التحالف وقتیکه باشد در یکی از
دو خبر زیاده و خبر اخر خالی باشد از زیاده اگر باشد راوی هر دو خبر واحد اخذ کرده شود
بخبر مثبت زیاده و حمل کرده شود که این خبر واحد است و گاهی راوی زیاده را حذف کرده
روایت کند بر انکار آنکه زیاده مستفاد می‌شود از بعض خبر و گاهی باز زیاده نقل کنند
در بودن راوی واحد همچنین ظاهر است چنانکه در خبر مروی در تحالف و این خبر مروی است
از ابن مسعود که آنحضرت صلعم قال اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة ولم یکن لهما
بینة تحالفا وترادا البیع وقتیکه مختلف شوند هر دو متبایعان یعنی بائع و مشتری و نه باشد
برای هر دو بینه و حال آنکه سلعه قائم است هر واحد قسم کنند و بیع را رد کنند و در بعضی
روایات واقع است فالقول قول البائع وترادا پس قول مر بایع راست و رد کنند بیع را
و در هدایه گفته که قول البائع برای آن گفته که ابتدا کرده شود بیمین بایع و در روایت
دیگر ذکر قیام سلعه نیست همین قدر است اذا اختلف البیعان ولم یکن لهما بینة تحالفا
وترادا رواه الامام ابوحنیفه رضی الله عنه و این حدیث واحد است گاهی راوی قیام سلعه

راد کر کرد و گاهی حذف کرد یا اجمالا و آنکه از تترا و ابیع قیام سلعه مفهوم میشود که اگر سلعه
قایم نباشد چه خبر رد کرده شود و چون این حدیث واحد شد پس برای تحالف قیام
سلعه شرط گشت و لهذا نزد ائمه ما قیام سلعه شرط تحالف است و امام شافعی رح
شرط قیام سلعه نمیکنند و میفرمایند که در وقت عدم قیام سلعه تحالف کرده شود
قیمه مشتری رد کند و بایع ثمن رد کند بر تقدیر آنکه این دو خبر اند هر دو عمل باید کرد و این تحقیق است بیایع
که مذهب وی حمل مطلق است بر مقید لازم در حکم واحد اگرچه اطلاق و تقیید در سبب باشد
بعد تسلیم آنکه این دو خبر اند باید که مطلق را بر مقید حمل کنند و حدیث را که در آن ذکر قیام
سلعه نیست حمل کنند بر آن حدیث که در آن ذکر قیام شده و قیام سلعه را شرط کنند
فافهم و اما اذا اختلف الراوی فیحمل کالخبرین و یعمل بهما کما هو مذهبنا فی ان المطلق
لا یحمل علی المقید فی حکمین و اما وقتیکه مختلف شوند راوی باین وجه که راوی خبر با زیاده
مغایر راوی خبر بلا زیاده باشد پس گردانیده شود مثل دو خبر یعنی آن دو خبر باشند عمل کرده شود
بهر دو چنانکه مذهب ماست درین که مطلق حمل کرده نشود بر مقید در دو حکم این حکم در آن است
که اتحاد مجلس معلوم نباشد و اگر مجلس سماع خبر واحد باشد پس اگر رواة خبر بلا زیاده
کثیر باشند و راوی زیاده واحد باشد و رواة خبر بلا زیاده چنان بعید نباشد که احتمال عدم
شنیدن باشد پس این زیاده شاذ است بر آن عمل کرده نشود و خبر بلا زیادة
معمول شود و اگر چنین نباشد پس زیاده مقبول شود که زیاده ثقه مقبول است و بر نسیان
راوی خبر بلا زیاده حمل کنند زیرا که بعید است حفظ ما لم یسمع از عدم حفظ مسموع و در تنال

رواة

بود اما مختلف این حدیث که در صحیحین مذکور است من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه کسیکه
خرید کند طعام را بیع نکند تا آنکه قبض کند و در حدیث دیگر حرری امام ابو حنیفه رضی الله عنه حسبت
که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند عتاب ابن اسید را وقتیکه فرستادند
در انها و هم سوی اهل مکه انههم عن بیع ما لم یقبضوا نهی کن اهل مکه را از بیع آن چیز که قبض نکردند
در حدیث اول ذکر خاص بیع طعام است که بیع آن نکنید قبل قبض و در حدیث ثانی نهی است
از بیع عام اشیاء مگر بعد قبض پس هر دو حدیث عمل کرده شد و بیع هر مبیع قبل قبض
ممنوع شد و این دو حدیث اند البته که درین حدیث مر عتاب بن اسید را امر فرمود که نهی کنید
اهل مکه را و در حدیث اول خود بنفس نفیس نهی وی فرمود ولیکن در حدیث اول ذکر
مرجع بعض افراد عام است و در حدیث ثانی ذکر عام است افراد را حکم بر بعض و افراد عام که حکمه منافی حکم
بر جمیع افراد نیست مگر نزد بعض قائلین بمفهوم مخالف و نیست انحدیث از امثله ذکر حدیث
یحتمل بازیاده و ترک آن زیاده پس مطابق نیست مثال ممثل را فافهم

فصل

و هذه الحجج البیان
و این حجتها که انواع کتاب و سنه اند محتاج اند بیان را و بیان مصدر است بمعنی ایضاح
و درین فن اطلاق کرده می شود بر ما به الایضاح و بیان منقسم است سوی پنج قسم بیان تقریر
و بیان تفسیر و بیان تغییر و بیان ضرورة و بیان تبدیل و مصنف همه را بیان ساز و با احکام
پس گفت و هو اما ان یکون بیان تقریر و هو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز او الخصوص او بیان
تفسیر کبیان المجمل والمشترک وانهما یصحان موصولا مفصولا و عند بعض المتکلمین لا یصح
بیان المجمل والمشترک الا موصولا و آن بیان یا تقریر است و این قسم اول است و آن تاکید کلام است

بیان

بانکه قاطع کرده احتمال مجاز و احتمال خصوص را و مراد از خصوص تقلیل افراد عام است
و این شامل است خصوص عام را و تقیید مطلق را و گاهی بیان می شود در تقریر معنی مجازی که مراد است ٢ گفته
تا احتمال حقیقت رفع شود چون کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ٢ الخیط
بخورید و بنوشید تا اینکه ظاهر و ممتاز شود برای شما خیط ابیض از خیط اسود و از فجر و لفظ
خیط ابیض مستعار است برای خیط صبح و این مراد معلوم است بقرینه سیاق و سباق
لیکن کلام محتمل بود که معنی حقیقی مراد باشد و باین احتمال بعض عمل کردند پس نازل شد
من الفجر پس قاطع گشت احتمال اراده معنی حقیقی را و اگر این تقریر نباشد پس بیان تغیر باشد ٢ حقیقی ص
و بیان تغیر با فصل جایز نیست پس اولی است که تعریف کرده شود بیان تقریر تاکید
مراد لفظ که ظاهر الدلالة بود بدون این تاکید برای قطع احتمال غیر مراد و اما بیان تفسیر است
که قسم ثانی بیان است و این بیان مراد است از لفظ که قبل این بیان مراد معلوم نبود
مثل بیان مجمل و مشترک و بدرستیکه این هر دو بیان تقریر و بیان تفسیر صحیح اند در حالتیکه
موصول باشند و یا موصول نباشند و تاخیر این هر دو بیان جایز است لیکن تاخیر بیان تغیر
جایز است مطلقاً بهر قدر که تاخیر باشد و اما تاخیر بیان تفسیر پس جایز است تا وقت حاجت
و آن وقت تعلق تکلیف است و این برای آنست که اگر از این وقت تاخیر شود لازم شود
تکلیف بغیر معلوم و این تکلیف غیر مقدور است و اما جواز تاخیر پس برای آنست که از این
تاخیر عقلا آفتی نیست و واقع شده در بیان ارکان صلوة و مقادیر زکوة و ارکان
حج زیرا که بیان آن موصول نزول نشود بلکه در وقت ادای صلوة بیان ارکان صلوة و در وقت

اداي زكوة

اخذ زکوة مقدار زکوة بیان شد و همچنین در حج و نزد بعضی متکلمین صحیح نیست بیان مجمل و مشترک
مگر موصول بزعم آنکه اگر موصول نباشد تجهیل لازم آید و این زعم فاسد است که اگر اراده کرده است
از تجهیل عدم اعلام مراد پس استحاله آن ظاهر نیست و اگر مراد تصدیق بخلاف مراد است
پس لزوم آن ممنوع است که در مجملات تصدیق بمراد است بر سبیل اجمال و اما تصدیق
ولا تصدیق خلاف مراد پس نیست زیرا که از مجملات هیچ معنی فهمیده نمی شود و تصدیق فرع
فهم است او بیان تغیر کالتعلیق بالشرط والاستثناء وانما یصح ذلک موصولا فقط این
بیان قسم ثالث بیان است و آن بیان تغیر است و این بیان تغیر عبارت است از بیان مراد
غیر ظاهر از لفظ بدون این بیان بلکه بدون آن ظاهر باشد در معنی دیگر و از این بیان لفظ
منصرف شد از معنی ظاهر مثل تعلیق بشرط و استثناء که لفظ بدون تعلیق و استثناء
ظاهر بود در معنی و از تعلیق و استثناء معنی آخر شد و نیست صحیح این بیان تغیر مگر موصول
بانکه متغیر است او را و این برای آنست که اگر موصول نباشد لازم شود تجهیل و تصدیق بغیر مراد
و این جهات مرکب است اعاذنا الله عنه و نیز بیان تغیر قرینه است بر انصراف لفظ از معنی ظاهر
و قرینه را مقارنت ضرورت است در استعمال واختلف فی خصوص العموم فعندنا لا یقع متراخیا
وعند الشافعی رحمه الله یجوز ذلک و اختلاف کرده شده است در خصوص عموم را که تاخیر
مخصص عام از عام جائز است یا نه پس نزد ما قوم حنفیه واقع نمیشود تخصیص متراخی و مخصص را
مقارنت ضرورت است بآن کلام که عام در وست و نزد امام شافعی رضی الله عنه جائز است
این تاخیر تخصیص و استثناء اگرچه تخصیص است نزد ایشان لیکن تاخیر آن جائز نیست باتفاق

و دلیل ما بر عدم تاخیر مخصص آنست که عام حقیقتست در عموم و مخصص قرینهٔ ارادهٔ بعض است
و این مجازست و از ضروریات عربیتست که استعمال مجاز بدون قرینه جایز نیست
و نیز اگر مخصص موخر باشد از عام پس قبل ورود مخصص تصدیق بعموم و تعلق حکم
بجمیع افراد کرده شود و بعد آمدن مخصص مخصوص شود ببعض که از اصحاب برادر مراد نبود
و این تجهیلست و ایقاعست مکلف را در تصدیق خلاف ما هو علیه فی الواقع
و این باطلست و نیز اگر تاخیر مخصص جایز باشد پس اعتقاد هیچ عقد و فسخ و اخبار کامل نشد
زیرا که در هر لفظ آمدن مخصص بعد دیر جایزست پس اعتقاد بچه وجه پیدا شود و امام فخر الاسلام رح
فرمود که این مسئلهٔ عدم جواز تاخیر مخصص فرع مسئلهٔ قطعیهٔ عامست و مصنف باتباع این
امام گفت و هذا بناء علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا و بعد الخصوص لا یبقی
القطع فکان تغییرا من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل و عنده لیس بتغییر بل هو
تقریر فیصح موصولا و مفصولا این بناست برآنکه عموم مثل خصوصست نزد ما در واجب کردن
حکم بقطع زیرا که عام قطعیست نزد ما و بعد تخصیص باقی عام قطعی نماند پس این تخصیص تغییرست
عام را از قطع سوی احتمال پس مقید میشود این تخصیص بشرط وصل که بیان تغییر واجبست
که موصول باشد و نزد امام شافعی رض تغییر نیست عام را از قطع سوی احتمال زیرا که نزد این
امام عام ظنیست قبل تخصیص و بعد آن تقریر حال سابقست پس صحیح میشود موصول
و مفصول زیرا که در بیان تقریر وصل شرط نیست و فصل جایزست و بدین در رد
میشود و بود و ظاهر که آری در تخصیص تقریر ظنیتست لیکن تغییرست عام را از معنی موضوع له

دیرا

وی سوی معنی غیر موضوع له و این تغیر عام است بلا شبهه پس بیان تغیر چگونه باشد و

تحقیق این قول از شرح مسلم باید طلبید بدانکه در بنی اسرائیل یک وارث مورث

را قتل کرده بود قاتل معلوم نمی شود نزد موسی علیه السلام آمدند پس موسی عم فرمود

ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة و بدرستیکه انشاء الله تعالی امر میکند که ذبح کنید بقره را گفتند

قوم میگیرید ما را مسخره موسی عم فرمود این کار جاهلان است که در امر الهی مسخره را راه دهند

و من پناه میجویم از الله که باشم من جاهلان گفتند قوم دعا کن برای ما رب خود را که بیان

کند ما را که چیست آن بقره موسی عم فرمود که بدرستیکه رب میگوید انها بقرة لا فارض

۷ عم — ولا بکر عوان بین ذلک فافعلوا ما تومرون بدرستیکه آن بقره است که نه۷ رسیده باشد

و نه کم عمر باشد در میان آن هر دو باشد پس کنید آنچه امر کرده شده اید گفتند قوم

موسی عم دعا کنید برای ما رب خود را که بیان کند چیست لون این بقره فرمود موسی عم

که میفرماید الله انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرین بدرستیکه این بقره زرد است

شدید زردی و وی چنین زردی باشد که خوش کند بیننده گان را باز قوم گفتند دعا کن

برای ما رب خود را که این بقره چیست بدرستیکه بقره مشتبه شده است بر ما و بدرستیکه

۷ رب — ما هدایت یابنده ایم در تعیین این بقره اگر خدا خواهد فرمود موسی عم که بدرستیکه۷ میفرماید

۷ بدرستیکه ان — انها بقرة لا ذلول تثیر الارض ولا تسقی الحرث مسلمة لا شیة۷ فیها بقره است چنین باشد

۹ نا میزش رنگ وی با رنگ دیگر — نا کشته باشد زمین را و نه سیراب کرده باشد کشت را سلیم باشد از عیب باشد۹

و در قوم گفتند در یوقت آمدی بحق الله تعالی میفرماید فذبحوها و ما کادوا یفعلون پس ذبح کردند

بقره مراد حال انکه نمیخواهند که ذبح کنند پس در صورت اول بقره عام بود بعد سوال یکی تخصیص

شد بعد دیگر بسوال آخر تخصیص دوم شد و بعد دیگر بسوال آخر تخصیص سیوم شد پس متراخی

شد مخصص از نزول عام مصنف جواب داد ازین استدلال ایشان بقول خود و بیان آن

بقره بنی اسرائیل من قبیل تقیید المطلق فکان نسخا فصح متراخیا و بیان بقره بنی اسرائیل که

مامور شده بودند بنی اسرائیل بذبح آن از قبیل تقیید است یعنی اول حکم بود بذبح بقره

هر بقره که باشد بعد آن مقید شد نه انکه آن بقره بود معین و تعین معلوم نبود و از بیان معلوم شد

پس مثل این تقیید مطلق نسخ اطلاق است پس صحیح شد در حالیکه متراخی باشند بلکه تراخی واجب شود

خلاصه جواب است که این تعیین تخصیص عام نیست بلکه نسخ اطلاق است و مؤکد است این قول را

قول عبدالله ابن عباس رضی الله عنه که امر کرده شدند بذبح بقره و هر بقره که ذبح میکردند مجزی میشد

لکن شدت کردند و شدت کرده شد والله علیهم لیکن شد و کردند پس الله تعالی شدت کرد بر ایشان پس بقره موصوف

بثلاث صفت بدست نیامد مگر یک بقره گران ثمن بدست آمد آنرا ذبح کردند مانند انکه نوح علیه السلام

را حکم آمد که کشتی تیار کند و بر آن نشاند مومنان را و اهل خود را چنانکه درین آیه مذکور است

حتی اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فیها من کل زوجین اثنین واهلک الا من سبق علیه

القول ومن آمن وما آمن معه الا قلیل تا اینکه رسید امر ما در حق اهلاک قوم نوح علیه السلام

و فوران کرد تنور که از وی چشمه بر آمد گفتیم ای نوح را سوار کن از هر مخلوق بر زمین زوجین

اثنین را یعنی یک جفت را نر و ماده و سوار کن اهل خود را مگر آنرا که سبقت کرده در حق

وی قول باهلاک و سوار کن آنها را که ایمان آورده اند و ایمان نیاورده اند مگر قلیل بعد آن نوح عم گفت

باز حق

باین خود بیاد و بر کشتی نشین و ایمان آور و او بر کشتی نه نشست و موج حایل شد پس شد
او از غرق شدگان بعد این نوح علیه السلام سوال کرد از الله تعالی که تو وعده کرده بودی
که من اهل ترا نجات دهم بر کشتی نشانم و وعده تو حق است و این پسر من اهل بود و او نجات
نیافت از الله تعالی خطاب رسید که انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح بدرستیکه
آن این تو نیست اهل تو او عمل غیر صالح است یعنی عامل بما عمل است غیر صالح و
اهل یعنی آنست که عمل صالح دارد پس کمان بردند شافعیه که وعده نجات اهل عام بود
و بعد سوال نوح عم مخصص شد پس تاخیر مخصص جایز شد و مصنف جواب داد بقول خود والاهل
لم یتناول الابن لانه خص بقوله تعالی انه لیس من اهلک و لفظ اهل متناول نیست این را از اصل
زیرا که مراد از اهل اتباع اند که بر جاده وی باشند و او بر جاده نوح عم نبود پس لفظ اهل متناول نیست
مر این را و این نیست که متناول بود پس خاص کرده شد بقول الله تعالی انه لیس من اهلک ملکه
قول وی دلالت دارد بر آنکه او در اهل داخل نبود اما استدعا نوح عم از این که بیا و بر کشتی نشین
و سوال وی عم از الله تعالی پس آن بود که این پسر منافق بود و پیش نوح عم اظهار ایمان میکرد لیکن
چون او بر کشتی ... کرد نوح عم بنشستن بر کشتی او نه نشست و غرق شد نوح عم متحیر گشت که این چه شد پس سوال کرد
برای دفع این حیرت خود را پس جواب آمد که از اهل تو نبود او کافر بود و اعمال که پیش
تو میکرد همه غیر صالح بوده اند زیرا که اعمال منافق غیر صالح ... زیرا که شرط صلاح اعمال ایمان است
و اخلاص است فافهم و بعض جواب داده اند باین وجه که این بیان استثنا است که الا من سبق
علیه القول و این استثنا مجهول است و مجمل و تاخیر در بیان مجمل جایز است و این جواب

که و عد نوح حق و انه من اهل است

بودند

مخدوش است بآنکه تاخیر بیان مجمل از وقت حاجت جایز نیست و وقت حاجت وقت
ارتکاب بر کشتی است و این قول انه لیس من اهلک متاخر از ارتکاب است پس این بیان
مستثنا نیست بلکه نوح عم را معلوم بود که مراد بآن کافر است لیکن نوح عم خود را مومن می‌پنداشت
فتامل بدانکه چون نازل شد این آیه انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم بدرستیکه شما
ای کافران و آن اشیا که عبادت میکردید سوای الله هیزم جهنم اند ابن زبعری که بر اسلام در آن ۲ انها الاصم
زمان نبود بلکه یهودی بود گفت ابوجهل را که مرا مقابل آنسرور صلی الله علیه و آله و سلم بکن
من الزام میدهم پس ابوجهل مقابل کرد پس ابن زبعری گفت که مقتضی این آیه آنست که معبود
کافران در دوزخ شود پس عیسی هم که معبود نصاری است و ملائکه که معبود بنی ملیح است
هم در نار روند پس این آیه نازل شد ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون
بدرستیکه آن کسانیکه سابق شد از ما حسنی در حق ایشان انها از نار بعید کرده شدند
پس شافعیه استدلال میکنند باین که مخصص ما تعبدون متراخی شد که بعد سوال ابن زبعری
نازل شد پس تاخیر مخصص جایز شد پس مصنف جواب داد بقول خود و قوله تعالی انکم و ما تعبدون
من دون الله لم یتناول عیسی عم لا انه خص بقوله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی و قول الله تعالی
و ما تعبدون من دون الله متناول نیست عیسی را علیه السلام از اصل نه اینکه مخصص شده است
بقول الله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اه و این برای آنست که موضوع است برای آنکه عقل ندارد
پس معنی آنست که شما ای کافران و معبودات شما که غیر عاقل اند هیزم دوزخ اند پس عیسی عم
و ملائکه داخل نیستند در آن از اصل و مخصص نیست زیرا که تخصیص فرع دخول است و رد آنکه گفته شده است

که الحفر

که آنحضرت صلعم فرموده‌اند در جواب ابن الزبعری ما اجهلک بلسان قومک ان ما لما لا یعقل
چه جاهلی هستی از زبان قوم خود بدرستیکه ما برای آنست که عقلا ندارد و کذا قالوا فی
تقریر ما فی الکتاب این جواب صحیح نیست زیرا که دانستی که ما شامل است مر عاقلان را و غیر عاقل را
و حدیثیکه نقل کرده شد محدثان فرموده‌اند که موضوع الاصل است و حق در جواب آنست
که مخاطب در آیه انکم و ما تعبدون من دون الله کفار مکه اند و موصول عام نمی‌شود مگر در افراد ای
که موصوف اند بصله پس معنی آنست که بدرستیکه شمای کفار قریش و آن اشیا که عبادت
میکنید از اینها هیزم دوزخ اند پس ما تعبدون شامل نیست مگر معبودات کفار را که قریش
اند و آن معبودات اصنام اند و عیسی عم و ملائکه در آن داخل نیستند و قول الله تعالی ان الذین
سبقت لهم منا الحسنی مخصص نیست بلکه کلام مستدرک است برای بیان آنکه ایشان از جهنم بعید اند
قیاس ایشان بر معبود شما جائز نیست زیرا که حسنه برای ایشان سابق است از الله تعالی
فافهم والاستثناء یمنع المتکلم بحکمه بقدر المستثنی فیجعل تکلما بالباقی بعده و استثناء منع میکند
متکلم را بحکم وی بقدر مستثنی پس گردانیده شود الکلام تکلم بباقی بعد استثناء و تحقیق وی آنست
که لفظ عام اول ذکر کرده میشود و اراده کرده می‌شود تمام معنی او و مقید کرده شود باخراج مستثنی
پس اینجا مفهوم تقییدی پیدا می‌شود و حکم کرده می‌شود بر آنکه این مفهوم تقییدی بر و صادق می‌آید
و آن باقی است بعد استثناء پس در قول وی عشره الا سبعه عشره بمعنی خود است
مقید شده باخراج سبعه پس این مرکب تقییدی عشره خارج کرده شد از و سبعه
بمنزله صادق است و بر آن حکم کرده شد پس اقرار بلزوم ثلثه شده و برای تعبیر از ثلثه طریق

اطول است وطریق انصراد در قول وی له علی عشرون الا عشره الا اربعه خارج کرده شد اولا
از عشره اربعه پس حاصل شد این مفهوم تقییدی عشرة الا اربعه واین صادق است بر سته
وما صدق علیه این مفهوم تقییدی خارج کرده شد از عشرین پس حاصل شد این مفهوم تقییدی
عشرون الخارج عنها العشرة الخارج عنها الاربعه واین مفهوم تقییدی صادق است بر اربعه
عشر واین طریق اطول است برای تعبیر از اربعه عشر و برین تقدیر لفظ مستثنی منه مستعمل شده
در تمام معنی خود و مقید شده باخراج مستثنی پس این مرکب تقییدی تعبیر از باقی می افتد بر
بران حکم کرده شد پس ظاهر شد که اینجا تخصیص نیست اگر کسی گوید که چون عشرة الا سبعه
تعبیر شد از ثلثه لازم آید که بر ثلثه اطلاق عشره جایز شود گوییم که این ممنوع است زیرا که از اطلاق مقید
بر شیی لازم نمی آید اطلاق مطلق از قید در عرف و نعد وعند الشافعی رح بمنع الحکم بطریق المعارضه
و نزد امام شافعی رض مانع میشود استثنا حکم را از مستثنی منه بطریق معارضه این عبارت را
دو محمل است یکی آنکه در مستثنی حکم مخالف است مر حکم مستثنی منه را پس در مستثنی دو حکم
متعارض جمع شدند پس هر دو ساقط شدند و یا آنکه حکم اول را منفی ساخت واین احتمال
اخس است و کسی بسوی آن نرفته و دیگر آنکه استثنا رد دلالت میکند بر حکم معارض پس از جهة
این معارضه قرینه می افتد بر آنکه مراد در مستثنی منه ماعدا مستثنی است چنانکه در مخصصات مستقله
پس استثنا مخصص است و دال است بر آنکه مراد از مستثنی منه ابتدا ماعدا مستثنی است واین مطلب
مرکتب شافعیه را دایشان استثنا را مخصص میدانند و میدانند که مراد از مستثنی منه بعض
افراد وی اند وان ما سوای مستثنی است واین اراده در اصل استعمال است واین احتمال اظهر است،

شافعیه

شافعیست و شیخ ابن همام از حنفیه این را اختیار کرده و استدلال می آرد باین وجه که اگر
مستثنی منه در عموم مستعمل باشد و حال آنکه حکم بر افرادی هست که سوای مستثنی اند بلا شبهه پس
لغو لازم آید زیرا که اراده کل کرده شد حکم بر بعض کرده شد و این لغو ظاهر است در کلام زیرا که
استعمال لفظ و اراده معنی برای حکم است و چون حکم بر بعض شد باقی لغو گردند و جواب آن است
که این نیست که اراده کرده شد کل و حکم کرده شد بر بعض بلکه تعبیر از بعض محکوم علیه بعبارة اطول است
زیرا که اینجا ذکر کل افراد کرده مقید ساخته شد باخراج بعض پس لفظ دلالت کرد بر مفهوم تقییدی
و برین مفهوم تقییدی حکم کرده شد و این مفهوم صادق است بر بعض افراد که ماعدای مستثنی اند
و باین طریق حکم کردن در آن لغو نیست و متکلم مختار است در ادای ما فی الضمیر اگر خواهد بعبارة اطول
ادا کند و اگر خواهد بعبارة اقصر ادا کند و فایده این طول اشارت است بسوی حکم مخالف در مستثنی
دوم آنکه در مستثنی منه مراد اند بعض افراد و آن ماعدای مستثنی منه اند و استثنا بر آن
قرینه است باطل است که اگر چنین بودی پس حرف استثنا با مستثنی لغو می شوند زیرا که حرف
استثنا موضوع است برای اخراج و چون از مستثنی منه مراد شدند ماعدای مستثنی منه پس مستثنی
در اراده داخل نیست پس اخراج چه چیز شود بلکه حرف استثنا با مستثنی مفید معنی
وما قبل نمیشود زیرا که آن کلام غیر مستقل است و کلام غیر مستقل مفید نمیشود مگر بعد ارتباط بما قبلش و اتفاق این
قابلیت ارتباط نماند زیرا که له علی عشرة الا تسعة بمنزله این کلام شد له علی ثلثه الا تسعه و این
معنی ندارد پس حرف استثنا با مستثنی چون وقت اراده ماعدای مستثنی از مستثنی منه حال
ارتباط نماند پس قرینه تخصیص چگونه باشد پس ظاهر شد که مستثنی منه بر معنی خود است و آن

تخصیص نسبت و حکم بر مرکب تقییدی است و ظاهر شد که استثنا از تخصیص نیست و انما فهم لاجماع

اهل اللغة علی ان الاستثناء من النفی اثبات و من الاثبات نفی و لان قوله لا اله الا الله

معناه النفی و الاثبات فلو کان تکلما بالباقی لکان نفیا لغیره لا اثباتا له و این بودن استثنا

مانع حکم را بطریق معارضه برای آنست که اجماع کردند اهل لغة بر آنکه استثنا از نفی اثبات است

و از اثبات نفی پس حکم مستثنی معارض است حکم مستثنی منه را پس استثنا مانع شد حکم را

بطریق معارضه و برای اینکه قول لا اله الا الله کلمه توحید است و معنی آن نفی و اثبات است ۷ دریکی

پس اگر باشد استثنا تکلم بباقی این کلمه نفی باشد اله غیر را و اثبات نباشد مر الله را پس تکلم بباقی

نیست فقط بلکه برای اثبات است مر ما بعد را و جواب نهست ازین دو دلیل معلوم شد که در مستثنی

حکم مخالف است مر مستثنی منه را و ازین لازم نمی آید که استثنا مانع حکم باشد بطریق معارضه

دلالة کند بر آنکه مراد از مستثنی منه ما عدا مستثنی اند و این دو حکم برین تقدیر که در استثنا

تکلم بباقی باشد نیز حاصل شوند زیرا که مستثنی منه مستعمل در کل شد و مقید باخراج شده

صادق شد بر ما عدا مستثنی و بر و حکم شد و در تقیید باخراج اشاره باشد سوی حکم مخالف

مستثنی منه چنانکه می آید انشاء الله تعالی و لنا قوله تعالی فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما

و سقوط الحکم بطریق المعارضة انما یکون فی الایجاب لا فی الاخبار و برای ما دلیل است قول الله تعالی

در قصه نوح علیه السلام فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما پس ماند نوح عم در قوم خود هزار

سال مگر پنجاه سال و سقوط حکم بطریق معارضه می شود در ایجاب یعنی انشا نه در اخبار

زیرا که حکم انشا مرتفع میتواند شد برافع نه حکم اخبار ثابت است پس اگر معارض آن باشد ۸ که حکم اخبار

لازم آید

و دلیل

لازم آید اجتماع متنافیین و این مبطل احتمال اول است از منع حکم بطریق معارضه و بسوی این
احتمال کسی نرفته است و احتمال ثانی که مطابق مذهب شافعیه است از مبطلات نیست
زیرا که معنی آنست که سبب معارضه دلالت میکند که مراد از مستثنی منه ماعدا المستثنی است پس استثناء
مخصص است مستثنی منه را و ماعدا المستثنی و این جاری است در انشاء و اخبار پس از استثناء
معلوم شد که مراد از الف سنه نهصد و پنجاه سنه است و از این آیه ابطال این قول میشود
که اهل عربیه تصریح کرده اند باتفاق آنکه اسماء عدد نص اند در مدلول خود و اطلاق یک عدد بر
دیگری جایز نیست پس اطلاق الف بر نهصد و پنجاه جایز نباشد پس لازم آمد معارضه و تنافی فافهم
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج و تکلم بالباقی بعد الثنیا و این دلیل اخر است بر
ابطال منع استثناء بطریق معارضه برای اینکه اهل اللغة همه گفتند که استثناء استخراج است
و طلب خروج مستثنی است از مستثنی منه و حکم بباقی است بعد استثناء یعنی اینجا برای معارضه نیست
حکم بر باقی در مستثنی منه بلکه وضع حرف استثناء است مر اخراج را پس مستثنی منه مستعمل میشود
در تمام افراد خود و حرف استثناء برای اخراج است و حکم بر باقی است نه آنکه از مستثنی منه مراد
باقی است فقوله تکلم بالباقی بوضعه و نفی و اثبات باشارته و چون اجماع اهل لغه واقع شد
برانکه استثناء اخراج است مستثنی را و تکلم است بباقی بعد استثناء گفتیم ما حنفیه که استثناء تکلم
بوضع خود و این برای آنست که مستثنی منه در معنی خود مستعمل است و مقید باستثناء است و
استثناء موضوع است برای اخراج مابعد وی از ماقبل وی در ما نحن فیه پس این مرکب تقییدی
بعد اسناد این مرکب موضوع است بوضع نوعی بازاء مفهوم مقید که مصداق آن باقی است پس دلالته

پس کل افراد مستثنی منه مستخرج شد
مستثنی م
بباقی نیست

چو باقی که محکوم علیه است بوضع است و نفی و اثبات که در مستثنی واقع است که اگر در ماقبل اثبات است
در مستثنی نفی است و اگر در ماقبل نفی است در مستثنی اثبات است باشاره استثنا است و مدلول مطابقی نفی
استثنا نیست که مفرد بمعنی جمله دلالت میکند بوضع در نه قضیه اتحادیه لازم آید و این دلالت استثنا
باشاره بر حکم مخالف برای اجماع اهل لغت است بر آنکه استثنا از نفی اثبات است و از اثبات نفی است
پس ما عمل کردیم بهر دو و اجماع و نیز باید دانست که این اشاره گاهی مقصود میشود چنانکه در
مستثنی منه بر باقی مقصود است چنانکه در کلمه توحید و گاهی مقصود اصلی این حکم مشار الیه در استثنا
میشود مانند ما انت الا آخر لبید او در هدایه گفته که این آیات حریه نیست بر سبیل تاکید و در این مسئله کلام
طویل است خلاصه آن مذکور شد و اگر استیفاء تمام کلام میخواهی فعلیک بمطالعه فواتح الرحموت

شرحا للمسلم وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا یصح استخراجه من الصدر فیجعل مبتدأ شرح متن

قال الله تعالی فانهم عدو لی الا رب العالمین ای لکن رب العالمین و آن استثنا دو قسم است یکی متصل
که در و اخراج ما بعد حرف استثنا باشد از صدر و این استثنا متصل اصل است زیرا که حرف استثنا
موضوع است برای اخراج ما بعد او از ماقبل و در متصل حرف استثنا حقیقت است و حقیقت اصل است
ترک کرده نمیشود مگر بضرورت و دوم استثنا منفصل است و از آن منقطع نیز میگویند و آن آنچه است که
صحیح نشود و طلب خروج وی از صدر پس گردانیده شود و این استثنا کلام مبتدا مفید بمعنی آخر اما مانند
قول الله تعالی حکایة از ابراهیم عم فانهم عدو لی الا رب العالمین پس بدرستیکه آن بتان معبود آن قوم
ابراهیم عا عدو من اند لیکن رب العالمین دوست من است و الا بمعنی لیکن است پس این استثنا منفصل
برای دفع توهم ناشی از ماقبل است و الا استثنا مستثنی لتعقب کلمات معطوفة بعضها علی بعض منصرف

للجمع

منصرف

الی الجمیع کالشرط عند الشافعی رح وعندنا مایلیه بخلاف الشرط لانه مبدل والاستثناء و قسکه بیان
عقیب کلمات معطوفه بعضی بر بعضی و مراد الکلمات که واقع باشند در جمل متعاطفه میشود بسوی
جمیع مثل شرط که عقیب جمل متعاطفه باشد منصرف میشود بسوی جمیع و همه معلق بر شرط شوند
نزد امام شافعی رض و نزد ما که حنفیه رضوان الله علیهم‌اند منصرف میشود بسوی آنکه متصل است بآن
بخلاف شرط که آن متعلق میشود بجمیع برای اینکه شرط موخر مبدل است از موضع خود زیرا که شرط را
صدارت کلام است پس موضع او مقدم است پس اول جمله مربوط است بشرط و باقی معطوف است
بروی پس همه مربوط بشرط شوند و دلیل ما بر تعلق استثناء باتصال خود آنست که اگر مربوط شود
بهمه پس از باب تنازع عوامل کرده در معمول و استثناء معمول همه عوامل شود و شک نیست
که باب تنازع عوامل اقل است بنسبه مقابل وی و حمل کلام بر اکثر اولی است و دلیل دیگر
آنکه شرط استثناء اتصالست بآن وجه که اگر سکوت واقع شود پس استثناء باطل میشود
و همچنین در اخذ کلام اخر نیز قاطع شود پس وقوع جمله اخری میان جمله اولی و میان استثناء قاطع شود
استثناء را از جمله اولی و اتصال بعطف اتصال ضعیف است و عطف میان جمل مستقله نیست
مگر موجب اجتماع را در واقع اگر عطف نباشد باهم جمل متحقق باشند در واقع پس این اتصال
ضعیف است بصحیح ارتباط استثنا نمی تواند شد اینقدر هست که گاهی در خطابات غیر متصل را
متصل قرار دهند بسبب عطف و این خلاف اصلست بمنزله مجاز فافهم او بیان ضرورة
وهو نوع یثبت لم یوضع این نوع چهارم است از بیان و بابیان ضرورة است و این نوع بیان آنست
بآن چیزی که وضع کرده نشده است برای بیان زیرا که این بیان سکوت است و سکوت موضوع برای بیان نیست

لیکن گاهی سکوت بیان می‌افتد چنانچه ان یکون فی حکم المنطوق کقوله تعالی و ورثه ابواه فلامه الثلث

واین بیان ضرورة بالاکه میشود در حکم منطوق در وقوع بیان مثالش قول الله تعالی و ورثه ابواه

فلامه الثلث و وارث شدند پدر را اب و ام پس برای ام ثلث است الله تعالی اول فرمود

ام و اب هر دو وارث اند و سهم ام را بیان کرد که ثلث موروث ام است و از سهم اب

سکوت فرمود و این سکوت بیان از آنست که اب را باقی است و دلالة این سکوت مثل دلالة منطوق است

در ظهور او نیست بدلالة حال المتکلم کسکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر و یا ثابت میشود

بدلالة حال متکلم یعنی حال متکلم دلالة کند براینکه سکوت سبب رضاست مانند سکوت صاحب شرع

نزد فعلیکه معاینه کرد او را از تغییر آن فعل این دلیلست بر رضا صاحب شرع بآن زیرا که حال صاحب

شرع دلیل است براینکه بر منکر سکوت نکند او نیست ضرورة دفع الضرر کسکوت المولی حین رأی عبده

یبیع و یشتری و یا ثابت شود بیان ضرورة برای دفع فریب که اگر سکوت را رضا تلقی نشود مردمان

در فریب افتاده متضرر شوند مانند سکوت مولی وقتیکه ببیند عبد خود را که بیع میکند و شرا میکند

این سکوت اذن است که اگر اذن نشود مردمان که با او معامله میکنند در فریب افتاده متضرر شوند

زیرا که ایشان ماذون دانسته با وی معامله میکنند بجهة آنکه اگر ماذون نبودی مولی نهی میکردی او را

او نیست ضرورة کثرة الکلام کقوله علی مائة و درهم بخلاف قوله علی مائة و ثوب و یا ثابت شود بیان

ضرورة برای لاجاری کثرة کلام که اگر ذکر بیان را مکرر ذکر کنند طول در کلام لازم می آید با دلالة قرینه بر سکوت معطوف

مانند قول المستقلی علی مائة و درهم او را بر من صد اند و درهم و اینجا از تمیز مائة سکوت کرده و درهم را از و معطوف

شناخت و این معطوف قرینه است براینکه مائة نیز درهم است لیکن برای احتراز از کثرة کلام حذف کرده شد

وای مو زیم [illegible]

۱۹۳ واین حذف نیز در آن نیست که آن بر ذمه لازم می‌شود و آن تکلیف معدوم است پس فرق این انتقال
۲ ثوب بسوی ان شد سوی وی و این بخلاف له علی ثیابٌ و ثوب و از این لازم نمی‌آید که ثیابٌ اثواب شد زیرا که لزوم
بر ذمه اثبات القلیات است فافهم او بیان تبدیل و هو النسخ و هو بیان مدة الحکم المطلق الذی کان معلوما
عند الله تعالی الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فی حق البشر فکان تبدیلا فی حقنا بیانا محضا فی حق صاحب الشرع
این بیان قسم خامس است از بیان و با بیان تبدیل است و این بیان تبدیل عبارت از نسخ است
و این نسخ بیان مدة حکم است که گذاشته شده است در وی قید مدة یعنی مدة حکم که بود معلوم
نزد الله تعالی زیرا که از علم الله غایب نیست چیزی پس الله عمر حکم میداند که اینقدر مدة باقی است و بعد آن
این حکم نیست بلکه حکم دیگر است و این مدة مجهول است و چون نسخ آمد آن مدة معلوم شد لیکن ثابت
که الله تعالی ذکر مدة نکرد و حکم مطلق کرد بلا قید مدة پس ظاهر این اطلاق بقاء حکم است در حق ما مکلفان
که بشر آن را باقی میدانند پس نسخ رفع این حکم است پس شد نسخ تبدیل در حق ما که حکم ثابت بر ذمه ما مبدل شده
و بیان مدة حکم است در حق صاحب شرع که صاحب شرع میداند که تا این مدة این حکم بود و این مثل نسبت
۷ می قتل است مر موت را که اجل ایشان مقدر است بوقتیکه در آن می میرد و نزد ما از قتل میمیرد و چون
این دانستی پس بدانکه تعریف نسخ بدو وجه صحیح است نسخ عبارت است از رفع حکم شرعی بعد ثبوت او
بر ذمه مکلف و اگر خواهی این بگو نسخ عبارت است از بیان مدة حکم مقدره عند الله و هو جائز عندنا بالنص
خلافا للیهود و این نسخ جائز و ممکن است و وقوع آن بنص و خلاف است در این یهود را بعض یهود میگویند که جائز نیست
بحکم عقل و بعض میگویند که فی نفسه جائز است لیکن واقع نیست الا جواز نسخ پس دلیل بر آن است که احکام
متعلق بمصالح اند و مصالح مختلف میشوند باختلاف ازمان و اوقات پس جائز است که احکام مختلف شوند

در ازمان مختلفه و اگر کسی تجویز کند عدم اناطه احکام بمصالح پس امکان نسخ اظهر است برای آنکه میکند

الله تعالی هرچه خواهد سؤال کرده نمی شود از آنچه که میکند و اما دلیلست وقوع پس و لا ایات دالت اند

بر رسالت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم از معجزات قاطعه و اخبارات رسالت سابقون و چون

رسالت محمد مصطفی صلعم ثابت شد پس وقوع نسخ نیز ثابت شد زیرا که شریعه محمدیه ناسخ است

مر شرایع سابقه را و نیز محمد مصطفی صلعم خبر داده است بوقوع نسخ و خبر رسول حق است و برای

الزام یهود دلیل می آرند که در توریة این خبر مذکورست که چون نوح عم از کشتی فرود آمد این حکم رسید

که گردانیدیم هر دابه زنده بر زمین ماکول تو و ذریه تو بعد آن در شریعه موسی عم بسیار جانوران حرام

شدند و در شریعه ابراهیم عم تعظیم سبت نبود و شکار در سبت جایز بود و در شریعه موسی عم تعظیم سبت واجب شد

و شکار در سبت حرام شد و موسی عم در زمان فرعون مامور بود که سوی کعبه متوجه شده ادای صلوة

کند با متبعان خود مطابق شریعه ابراهیم عم بعد از آن مامور شد متوجه بسوی بیت المقدس و در شریعه

موسی عم توبه واجب بود بقتل نفس بعد از آن حرام شد و شحم بقر و غنم حلال بود و در شریعه

ابراهیم عم بعد آن در شریعه موسی حرام گشت و وقایع کثیره اند که در آن نسخ واقع شد و در شریعه موسی عم

که تعداد آن بطول میکشد و مصنف استدلال کرد بنص و آن قول الله تعالی است که ما ننسخ من آیة او ننسها نأت ۹ از ایلیقه ح

بخیر منها او مثلها و هر چیز ۹ وقتیکه نسخ میکنیم و یا انشا میکنیم می آریم بهتر از آن یا مثل آن و این آیه دلیل است

بر آنکه نسخ واقع است در این شریعه مطهره و مراد از خیریه خیریه مآل و مر آخرت است نه خیریه نبودن حکم ناسخ اخف

از حکم منسوخ و یا مثل آن تا دلیل باشد بر عدم نسخ اخف بالاثقل چنانکه مذهب بعض است زیرا که این واقع است

زیرا که اول امر تخییر بود میان صوم و فدیه و این اخف بود و بعد آن فرض شد صوم علی الخصوص و این اثقل است

از حکم

از تخییر بود و از این آیه بعض استدلال کردند بر آنکه نسخ حکم بدون بدل آن جایز نیست که خیر و مثل
می باید و آن بدل است و از امام شافعی رض منقول است که فرض منسوخ نمیشود مگر آنکه فرضی دیگر بمقام وی آید
۱۲ احتمال است زیرا که مقتضی اتیان بمثل و خیر همین است و جوابش آنکه اباحه خیر باشد از فرض در مآل و این ظاهر است
که در فرض احتمال منافقت و حساب است و در اباحه این احتمال نیست و دلیل بر جواز نسخ بدون بدل آنست
که واجب شده بود اعطاء صدقه وقت مناجاة رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و سوال از وی صلعم
و این فرض بود بعد از آن منسوخ شد و بدل قایم نشد بمقام وی و شبهات بهو و جمله و اینه اند مسطور اند
در مطولات از آنجا باید طلبید و محله حکم تحتمل الوجود و العدم فی نفسه و لم یلحق به ما ینافی النسخ من توقیت
او تابید ثبت نصا او دلالة و محل نسخ یعنی منسوخ شدن حکم است چنین حکم که محتمل باشد وجود
۹ بنظر الفضل خود و عدم را ثابت باشد ۹ و نه لاحق باشد بآن حکم آن چیز که منافی نسخ باشد از توقیت و تابید که
۲ ثابت باشد آن ۲ تابید صریح و یا بدلالة چنانکه خاتم الرسالت صلعم بر آن حکم اعتقاف کردند این کلام بحکمه مسایل اصل است
اول آنکه قابل عدم نباشد بنظر حسن وی و قبح وی که قابل سقوط نیست چون وجوب ایمان
۹ آنکه و حرمت کفر این حکم منسوخ نشود و این ظاهر است و نیست مخالف در آن مگر اشعریه بنا بر حسن و قبح در
افعال ذاتی نیست بلکه شرعی در ید شارع است اگر خواهد حسن کند و اگر خواهد قبیح کند پس همه احکام
نزد ایشان قابل اند مسئله دیگر آنست که توقیت بحکم لاحق شود و این مانع نسخ است زیرا که اگر نسخ شود
قبل گذشتن آن وقت پس در آن وقت آن حکم ثابت بود و بعد بعضی آن وقت حکم منتفی گشت بعضی وقت
۱۱ است بنسخ و مسئله دیگر آنکه لحوق تابید صریح مانع نسخ است و لحوق تابید بدو وجه یکی آنکه اخبار بود در
این حکم دایم لاحق شود چنانکه با وامر وجوب جهاد این خبر لاحق شد ان الجهاد ماض الی یوم القیمة

جهاد ثابت است تا روز قیمه این خبر است ببقاء وجوب جهاد تا روز قیمه و چون این اخبار را لاحق است
البته آن حکم منسوخ نشود ورنه اخبار کاذب گردد و دوم آنکه آن حکم مقید بتقید تابید باشد چون لا تقبلوا لهم
شهادة ابدا گفته شود گواهی برای ایشان همیشه پس این مذهب بعض مشایخ ماست مثل امام
فخر الاسلام رض و اکثر بر آنند که نسخ مقید بتابید جایز است زیرا که نسخ رافع است حکم منسوخ را و حکم مقید
بتابید چون نیست حسن و یا قبح آن لازم ذات پس جایز است که مرتفع گردد برافع کالله مانند اوقات و
اما نهی مبنی که نهی مطلق دلالت میکند بر استیعاب ازمنه و تابید مع هذا نسخ آن جایز است همچنین حکم مقید بتقید تابید
و در بین تناقض نیست زیرا که حکم با نسخ انشاء است همچنین حکم منسوخ انشاء است یکی رافع و دیگری میتواند شد
و این ظاهر است لیکن اصحاب امام فخر الاسلام میفرمایند که قید تابید برای تاکید احکام است و برای رفع احتمال
نسخ و درین دلیل باید لیکن بر نسخ حکم مقید بتقید تابید صریح یافته نشده مگر بطریق زیاده بر نص مسئله دیگر آنکه
برای نسخ حکم باید یعنی حکم شرعی و نسخ اخبار جایز نیست زیرا که صدق خبر را محکی عنه باید و آن محکی عنه در واقع
در زمان خود متحقق است با قطع نظر از خبر پس نسخ این محکی عنه از زمان خود که خبر حکایت از ان است مرتفع
نمیشود که ارتفاع آن از زمان خود محال است و اگر فرض کرده شود ارتفاع از ان زمان پس این خبر از اصل
کاذب گردد و اگر ارتفاع این محکی عنه بعد این زمان است پس این ارتفاع ضار نیست صدق خبر را پس خبر صادق
و محقق ماند کما کان پس خبر مرتفع نشد و این بخلاف انشاء است که انشاء را محکی عنه نیست بلکه خود متحقق میشود
در زمان وجود انشاء بعد آن مرتفع گشت و اما قول مجوزین نسخ خبر که این خبر که صوم عاشوره فرض است
متحقق بود بعد از ان منسوخ شد آن خبر و این خبر متحقق گشت که صوم عاشوره فرض نیست پس جواب آنست
که محکی عنه این خبر انشاء است و آن تعلق امر بصوم عاشوره و این تعلق امر منسوخ شد و عاشوره

فرض عاد

حکم

زیرا که

فرض نماند بعد نسخ و ازین تقریر نسخ خبر لازم نمی آید زیرا که خبر حکایت است از فرضیه صوم عاشوره قبل زمان
نسخ و این خبر بعد نسخ هم صادق است چنانکه سابق صادق بود و اما آن خبر که صوم عاشوره فرض است
ابد الابد سابق صادق بود نه الحال صادق است بلکه همیشه کاذب است و خبر که صادق بود صادق است
و مصداق آن انشا است از نسخ مرتفع شده در آن زمان که خبر حکایت از آن نبود فافهم و شرط
۷ التمکن — التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل خلافا للمعتزلة و شرط نسخ تمکن است از اعتقاد
قلب بحکم منسوخ نزد ما و نیست تمکن از فعل شرط نسخ و درین خلاف است مر معتزله را و حاصل آنست
که نسخ قبل تمکن از فعل منسوخ جایز است و فایده ازال منسوخ اعتقاد و این است نه عمل بان و آن
و این مذهب امام فخر الاسلام است رض و اکثر موافق شدند این امام را و نزد محققان مشایخ ما رحمهم الله علیهم
نسخ فعل قبل تمکن بر آن فعل جایز نیست و معتزله نیز موافق این مشایخ اند و مصنف استدلال
کرده بقول خود لما ان حکمه بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا و لعمل البدن تبعا و عندهم هو بیان
مدة العمل بالبدن و این جواز نسخ قبل تمکن از فعل برای آنست که حکم نسخ بیان انتهاء مدت
۷ و بیان مدة — مر عمل قلب را نزد ما باصالت عمل بدن را بتبعیة آن و قبل تمکن از فعل بیان مدة
وجوب عمل قلب که اعتقاد است میتوان شد پس نسخ قبل تمکن از فعل جایز باشد و نزد
معتزله نسخ برای بیان مدة عمل بدن است پس جایز نشود قبل تمکن از فعل و این فقیر میگوید که تمکن
از فعل عمل قلب که اعتقاد است نیز محال است زیرا که این اعتقاد ثبوت حکم و وجوب آن قبل تمکن است
یا بعد آن اگر قبل تمکن است پس تمکن شرط وجوب است زیرا که شرط تکلیف تمکن است و تکلیف
غیر مقدور محال است پس اگر اعتقاد وجوب قبل تمکن کند جهل مرکب شود و پس حرام و اگر بعد تمکن است

پس در آن وقت این حکم مفروض النسخ است زیرا که مفروض است نسخ حکم پیش تمکن از فعل پس اعتقاد
قلب نیز ممکن نیست پس نسخ قبل تمکن از فعل نه بیان مدت عقد قلب میتوان شد و نه بیان مدت عمل میتوان شد
و بعبارة اخری گفته میشود که نسخ نمی شود مگر حکمی را که ثابت میشود بر ذمه مکلف و اگر نسخ قبل تمکن از فعل
فرض کرده شود حکم منسوخ را اصلا تحقق نمی شود زیرا که وجوب منسوخ قبل تمکن از آن باطل است زیرا که
تمکن شرط تکلیف است پس وجوب قبل تمکن نمیتوان شد و بعد تمکن از فعل نیز نمی توان شد زیرا که
فرض کرده شده که در آن زمان منسوخ نه قبل تمکن از فعل است نه بعد آن پس چه چیز منسوخ شود
پس حق همان است که نسخ وجوب فعل قبل تمکن از آن جایز نیست فافهم و دلیل آخر آنکه اگر نسخ قبل تمکن
جایز شود پس فعل منسوخ اول واجب و حسن بود و چونکه شرط وجوب تمکن است پس در زمان تمکن
وجوب لازم می آید و درین زمان حسن هر آن فعل را لازم آید و چون مفروض است نسخ حکم قبل تمکن
پس وقت تمکن آن حرام شد و قبیح پس اجتماع وجوب و حرمت و حسن و قبیح در یک وقت لازم آمد و این ۲ فعل
محال است پس نسخ قبل تمکن جایز نشود و مجوزین نسخ حکم قبل تمکن را نسبت میکنند بحدیث
معراج که در معراج پنجاه نماز فرض شده بود و چهل و پنج از آن منسوخ گشت قبل تمکن و ثبوت معراج قطعی است
و خلاف معتزله در آن مکابره است و جوابش آنست که پنجاه نماز بر امت فرض نشده بود زیرا که شرط تعلق
حکم تبلیغ رسول است مر امتش را و قبل تبلیغ حکم متعلق نمی شود پس بر امت فرض نشد تا نسخ قبل تمکن لازم آید
و اگر گفته شود که حکم بر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد پس بر وی فرض شد بعد آن
منسوخ شد گوییم که نسخ این حکم در حق رسول الله صلعم قبل تمکن از فعل نبود زیرا که در زمان معراج آن
افعال شده که شدن آنها در هزار سال میسر نماید پس ادای پنجاه نماز در آن وقت چه بعید دارد ۱۱ از دیگران

وبعض

و تعیین وقت در آن پنجاه نبود و در این وقت پس نسخ بعد تمکن از فعل است و این مامور شدن به پنجاه
نماز بعد از آن پس فریضه باقی ماندن سری است از اسرار الله سبحانه با رسول خود صلعم و آن این است که امر
پنجاه صلوة اشاره بآنست که مصالح اخرویه امت حاصل میشوند به پنجاه صلوة پس باید اشتغال بآنها
و این امر مشوره بود با رسول بعد از آن الله تعالی این پنج نماز باقی داشت که مصالح پنجاه از پنج حاصل میشوند
و این غایت رحمت و فضل الهیست بر این امت پس این امر ایجاب پنجاه نماز نبود بلکه بیان آن بود که از پنجاه
عباد نماز میتوان شد حصول مصالح اخرویه بعادت الله بعد از آن قایم کردن پنج مقام پنجاه منت عظیم نهادن است
بر امت و تفضیل کثیر است بر رسول صلی الله علیه و آله و سلم که مشوره این امر کردن با رسول صلعم بعد از آن
قایم کردن پنج را چنین پنج که مصالح پنجاه از آن حاصل آید برای خشنودی خود است و برای
اظهار فضل وی است بر رسل کرام علیهم السلام و برای اظهار فضل امت وی است
بر امم سابقه و برای اظهار بودن این امت خیر امه و خلاصه این مشوره بود با رسول که چه خواهم و آن
کرده آید برای تحصیل مصالح اخرویه آنها و این ایجاب بر امت نبود تا نسخ از قبیل تمکن لازم آید
و ایجاب بی فایده افتد فافهم و القیاس لا یصلح ناسخا و کذا الاجماع عند الجمهور و قیاس صالح نیست
که ناسخ شود و همچنین اجماع نزد جمهور اهل مذاهب اربعه و اما قیاس پس ناسخ نمی تواند شد مر نص را
از کتاب و سنت زیرا که قیاس مضمحل میگردد وقت معارضه نص و اما ناسخ نشدن وی مر قیاس
آخر را پس نمی تواند شد مگر وقتیکه نص متعین علیه قیاس اول مقدم باشد و نص متعین علیه قیاس ثانی
۷ باعتبار موخر باشد و برین تقدیر در حقیقت نص دلالت بر علت ناسخ است مر نص آخر را باعتبار دلالت بر علت و اما عدم
ناسخیت اجماع پس برای این که امت را قدرت نیست بر معرفت مدة حکم و نیز اجماع بدون مستند نمی تواند شد

پس در حقیقت آن سنت ناسخ است نه اجماع وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنة متفقا ومختلفا خلافا للشافعی رح

فی المختلف و نیست جایز نسخ حکم مگر بکتاب و سنت در حال اتفاق یعنی کتاب ناسخ کتاب شود و سنت

ناسخ سنت و در حالت اختلاف یعنی کتاب ناسخ سنت شود و سنت ناسخ کتاب و در حالت اختلاف خلاف — سنت

امام شافعی است رضی الله عنه میفرماید که نسخ سنت بکتاب جایز نیست و در یک قول وی و بقول دیگر

موافق ما اند و نسخ کتاب بسنت جایز نیست و در قول واحد است و دلیل ما آنست که کتاب و سنت

هر دو دال اند بر احکام الهیه و هر دو وحی اند پس جایز است انتساخ هر یکی بدیگری مثال نسخ کتاب بکتاب

آنچه گذشت از نسخ ایجاب صدقه وقت مناجات رسول صلعم و مثال نسخ سنت بسنت قول وی صلعم

من که نهی کرده بودم — کنت نهیتکم عن زیارة القبور الا فزوروها فانها تذکرة بودم از زیارت قبور آگاه باشید پس زیارت کنید

قبور را پس بدرستیکه این زیارت تذکره است و نهی زیارت قبور سنت بود و ناسخ آن نیز سنت است

و مثال انتساخ سنت بکتاب انتساخ توجه سوی بیت المقدس در صلوة است بقول الله تعالی فول

وجهک شطر المسجد الحرام پس متوجه کن روی خود را جانب مسجد حرام و توجه بسوی بیت المقدس سنت بود

نه بکتاب و اما انتساخ کتاب بسنت پس قاضی ابو زید فرموده که یافته نشده است مگر بطریق زیادة که از سنت

مطلق کتاب مقید شود و این قول قاضی ابو زید صحیح نیست بر آنکه آیة مواریث ناسخ قول الله است کتب علیکم اذا حضر

خیر — احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیة للوالدین والاقربین و اگر آیة مواریث ناسخ نباشد پس ناسخ وی این حدیث است

لا وصیة لوارث فتامل والمنسوخ انواع التلاوة والحکم معا والحکم دون التلاوة والتلاوة دون الحکم

و منسوخ سه قسم اند یکی آنکه تلاوة و حکم هر دو منسوخ شوند قسم دوم آنکه حکم منسوخ شود و تلاوة باقی ماند

قسم سوم آنکه تلاوة منسوخ شود و حکم باقی ماند مثال قسم اول آنچه ام المؤمنین عایشه صدیقه رضی الله عنها

روایت کرده

زر ... کان فیما انزل عشر رضعات یحرمن ثم نزل خمس رضعات یحرمن بود در آنکه نازل
کرده شده ۱۰ بار مکیدن شیر از پستان حرام میکند بعد آن نازل شد ۵ بار مکیدن شیر از پستان حرام میکند پیچ
و این هردو منسوخ التلاوة اند و متلو در قران نیست و منسوخ است حکم اول باتفاق و حکم ثانی منسوخ است
نزد ما زیرا که رضاعه قلیله هم محرم است و اگر یکبار بمکد طفل شیر از پستان حرمت ثابت شود مثل حرمت نسب
و ابی ابن کعب رض فرمودند سوره احزاب مثل سوره بقره بود تلاوة آن منسوخ شده این قدر باقی ماند
و مثال قسم ثانی آنچه گذشت که آیه وجوب صدقه نزد مناجاه رسول صلعم یا ایها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول ناجیتم
فقدموا بین یدی نجویکم صدقة ذلکم خیر لکم فان لم تجدوا فان الله غفور الرحیم ای آنکسانیکه ایمان آورده اند وقتیکه
مناجاة کنید رسول را و سوال کنید او را پس مقدم کنید پیش مناجاة شما صدقه را این خیر است شما را
و طاهر تر است شما را و اگر نیابید پس الله غفور رحیم است و ناسخ این آیه آیه است أأشفقتم أن تقدموا بین یدی
نجویکم صدقات فاذ لم تفعلوا و تاب ... علیکم فاقیموا الصلوة و آتوا الزکوة و اطیعوا الله و رسوله والله
خبیر بما تعملون آیا خوف کردید از آنکه مقدم کنید پیش نجوی خود صدقه را پس وقتیکه نکردید این را
و الله بخشش نمود بر شما که این منسوخ کرد پس اقامة کنید صلوة را و بدهید زکوة را و اطاعت
کنید الله را و رسول او را و الله خبر دار است بآنچه عمل میکنید و این هردو آیه ناسخ و منسوخ است متلو اند الله
در قران و مثال قسم ثالث آیه رجم است الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله الشیخ
و شیخة یعنی محصن و محصنه وقتیکه زنا کنند پس سنگسار کنید هردو را عذاب کرده الله عذاب
کردن از الله و این آیه متلو نیست در قران و حکم ثابت است حضرت امیر المومنین عمر فرموده اند که
بود در ما انزل این آیه در رجم فرموده آنحضرت و ما بعد رجم کردیم چنانکه در صحیح امام بخاری منقول است

ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانه نسخ عندنا وعند الشافعي رح بيان تخصيص و يك
نوع از نسخ نسخ وصف حكم است و اين مثل زياده بر نص است كه نص مطلق بود و اين زياده ازو مقيد ساخت
پس بدرستيكه اين زياده بر نص نسخ است نزد ما كه رافع حكم اطلاق است كه ثابت بود قبل و نزد امام شافعي
بيان و تخصيص است كه از اصناف حكم نص بازياده مراد بود و از ابتدا امر و حاصل آنكه وقتيكه حكم يك نص مطلق بود
و بعد متراخي حكم مقيد نازل شود پس اين هر دو متعارض شوند بلاشبهه كه اطلاق و تقييد در حكم واحد
جمع نمي شوند پس اين حكم مقيد ناسخ است حكم مطلق را زيراكه رافع است اطلاق را و اين اطلاق حكم
شرعي بود مرتفع شد بزياده تقييد بر آن و اين ظاهر است چنانكه گذشت در بقره بني اسرائيل و نزد امام شافعي
رض اين تقييد است از اصناف نسخ نيست بعد تحقق و اين تقييد محض است زيراكه مقيد و زياده اين تقييد مراد اند
از آن پس اين قرينه تقييد نمي تواند شد و قرينه ديگر مفروض الانتفاء است زيراكه كلام در آن است كه قرينه
ديگر بر تخصيص نباشد زيراكه اگر قرينه ديگر باشد پس تقييد بر آن قرينه است نه از اين حكم مقيد و نيز از كلام در مسئله
حمل مطلق بر مقيد گذشت و آن نافع است درين مقام حتى يثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد و زيادة
قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس تا آنكه ثابت ميكند امام شافعي رض زياده نفي يكسال
بر حد زنا بخبر واحد و زياده قيد ايمان در رقبه وجب ميكند اعتاق رقبه مومنه در كفاره يمين و كفاره ظهار
بقياس بر كفاره قتل خطا و نزد ما چون اين زياده نسخ است پس زياده نفي بر حد مذكور در كتاب بخبر واحد
جائز نيست و همچنين زياده قيد ايمان بقياس اين كلام در تفريع ثاني است چنانكه بالا گذشت و اما تفريع اول
پس حديث مثبت نفي در حد اين است خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام
رواه في الصحيحين بگيريد از ما بگيريد از ما بدرستيكه گردانيد الله تعالى براي زانيات سبيل و آن سبيل است

خذوا عني

و بالبكر

كه حد ز

بابکر

که حد زنا بکر جلد مائة و رده است ونفی کردن یکسال پس این حدیث در ابتدا است و این نیست
که سابق جلد بوده و تغریب بر آن زیادة شده بلکه این هر دو از ابتدا پس مثال مطابق ممثل له نیست
زیرا که اینجا زیاده بر حد مذکور در کتاب نیست بلکه در حد معا ثابت از سنت است و امام شافعی میگوید
که آیه مقرر جلد مذکور در بیان حد نیست و نیست جواب ما را مگر اینکه گفته شود که آیه جلد ناسخ این حدیث است
زیرا که در وی تمام حد همون جلد است و زاید مرتفع گشته باین آیه و جائیکه مقید نازل بعد مطلق ناسخ است
اطلاق را همچنین مطلق نازل بعد مقید ناسخ است تقیید را **فصل** فی افعال النبی صلعم
سوی الذلة اربعة اقسام مباح و مستحب و واجب و فرض افعال النبی صلی الله علیه وآله وسلم
سوی
لا زله چهار قسم اند مباح و مستحب و واجب و فرض مراد از زله آن فعل است که مناسب منزلت
شریفه نباشد واین زله گاهی بخطا از فعلی صادر شود که اگر بعمد بودی مکروه عند الله بودی و گاهی
اینچنین می باشد که اگر از غیر ایشان صادر شدی معصیة بودی واین در حق ایشان اگرچه
معصیة نیست لیکن ترک آن اولی بود و گاهی چنین باشد که در حق وی اگرچه خطا لیکن از او بعید است
که صادر شود بجهة رفعة منزلة وی واین سه قسم بنظر آنسرورست صلعم واما در حق امة پس باید دید
که اختصاص آن فعل با آنسرور صلعم بدلیل ثابت شده باشد چون زیاده نکاح بر اربع پس امة را
در آن اقتدا نیست و نشاید و اگر اختصاص ثابت نشده باشد پس باید دید که در بیان مجمل
واقع شده است پس این فعل حکم آن مجمل دارد اگر مجمل واجب است این فعل واجب است
و اگر مجمل مندوب است و یا مباح پس این نیز مندوب یا مباح است در حق امة و اگر نه اختصاص ثابت
شده باشد و نه در بیان مجمل واقع شده پس حکم آن فعل در حق امة آنست که مصنف

ذکر میکنند والصحیح عندنا ان ما علمنا من افعاله علیه السلام واقعا علی جهة نقتدی به فی ایقاعه علی تلک الجهة

و صحیح نزد ما حنفیه آنست بدرستیکه آنچه که دانستیم از افعال وی صلی الله علیه وآله وسلم واقع بر جهتی از

جهات ثلثه وجوب و ندب و اباحه اقتدا کرده شود در ایقاع آن بر آن جهة یعنی اگر بجهة وجوب واقع شده

بر امت هم واجب است و اگر بجهة ندب واقع شده بر امت مندوب است و اگر بجهة اباحه واقع شده بر امت مباح

و این ظاهر است که آن سرور را صلعم منصب وی مقرر است بر اقتدا او الله تعالی میفرماید لقد کان لکم فی

رسول الله اسوة حسنة بدرستیکه هست شما را در رسول الله اتباع حسن و نیز میفرماید قل ان کنتم تحبون

الله فاتبعونی یحببکم الله بگو ای محمد صلوات الله علیه وآله اگر هستید که دوست میدارید الله را پس اتباع کنید

مرا دوست خواهد داشت شما را الله تعالی پس اتباع آن سرور صلعم لازم است و حقیقة اتباع و تاسی آنست که کرده شود

فعل بآن جهة که کرده شده بآن جهة و ما لم نعلم علی ای جهة فعله قلنا فعله علی ادنی منازل افعاله وهو الاباحة

و التخییر که ندانستیم که بر چه جهة فعل کرده است وی صلعم گوئیم ما حنفیه که این فعل بر ادنی منازل افعال وی است

و آن اباحه است و این برای آنست که عادة شریف آن بود که اهتمام بسیار داشت در تبلیغ واجبات

و اگر واجب می بودی بجهة وجوب بیان فرمودی و بر آن تاکید فرمودی و بر فعل فقط بدون اظهار

جهة وجوب اکتفا نفرمودی و بعضی که این حکم اباحه آن زمان است که جهة قربة در فعل معلوم نشود و اگر گفتند

جهة قربة معلوم شود پس محمول بر ندب است و این قول صحیح است الوحی نوعان ظاهر و باطن فالظاهر ما ثبت

بلسان الملک فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ بآیة قاطعة وحی دو نوع است یکی وحی ظاهر دیگر وحی باطن

و این وحی ظاهر سه قسم است چنانکه مصنف بیان میکند پس وحی ظاهر یک قسم آن آنست که ثابت شود

بلسان ملک پس واقع شود در سمع شریف آن سرور صلعم بعد دانستن وی صلعم مبلغ را که این مبلغ

فرستاده

و فرستاده الله تعالی است بعلامة قاطعة که دران راه احتمال شبهه نیست و بخلق علم ضروری باین
مقصود نیست که وحی که بلسان ملک می آید با این علم ضروری بود که ملک مبلغ از جانب الله تعالی
است چنین علمی که درین احتمال را راه نیست و آنچه بعضی مورخان نقل میکنند که آنحضرت صلی الله علیه و سلم
در خواندن سوره نجم باین آیه رسید افرایتم اللات والعزی و مناة الثالثة شیطان این کلمه را داخل کرد
تلک الغرانیق العلی ان شفاعتهن لترتجی و بعضی میگویند که گفته شیطان را وحی دانسته بر لسان
مبارک خود جاری کرده و بعضی میگویند که شیطان این قرائت کرده بوجهی که سامعان پنداشتند
که این نیز جاری بر لسان شریف است پس خوش شدند و گفتند که اله ما را محمد صلعم مدح کرد پس جبرئیل آمد
گفتند که این جمله من نگفته ام گفته شیطان است پس آنحضرت را صلعم حزن رسید پس این آیه نازل شد
ما من رسول ولا نبی اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقی الشیطان ثم یحکم آیاته
والله علیم حکیم و این مورخان معنی این آیه باین وجه میگویند که نیست هیچ از رسول و نه از نبی مگر اینکه
وقت خواندن قرآن القاء میکند شیطان در آن قرآن زیاده پس باطل میکند الله آنرا که شیطان
القا کرده و محکم میسازد آیات خود را الله دانا است و حکیم است و میگویند که این آیه برای تسلی نازل شده
درین واقعه کاذب این قول مورخان باطل و موضوع است ملاحدة وضع کردند مورخان بر نقلت آنها
اعتماد کرده میگویند و این هرگز نبود و شیطان را اصلا دخل در مجلس شریف و اقوال شریف نبود
و اگر اینچنین ممکن بودی اعتماد بر تبلیغ نماندی و آیة درین باب نیست چنانکه محققان مفسران گفتند و معنی آیه
نزد این فقیر آنست که هیچ رسول و هیچ نبی نبود مگر وقتیکه قرائت میکرد القاء میکرد شیطان در حق قرائت بسوی
اولیاء خود تا اینکه میگفتند که این شعر است و یا سحر است پس باطل میکرد این ملقی شیطان را بسوی اولیاء آنها

بارادهٔ قاطعه واله این کلام از الله تعالی است و مضبوط میکرد ایات خود را بارادهٔ معجزات والله علیم حکیم ۲ ایات

وحی وحجاب الا اذعان نیست در وحی ملک که وحی برسول میرساند رسول را علم ضروری پیدا میشود که ملک

فرستادهٔ الله تعالی است و شیطان را در آن دخل ممکن نیست و بودن این ملک مبلغ از الله برسول

منکشف میشود بر رسول مثل انکشاف شمس بر نصف نهار بلکه فوق آن وهو الذی انزل علیه بلسان الروح الامین

واین وحی که بلسان ملک می آید آنست که نازل کرده شد بر آنحضرت صلعم بلسان روح الامین

ومراد از روح الامین جبرئیل است علیه السلام وتمام قرآن آورده جبرئیل وبعض احادیث وبعض آورده

ملک آخر هم است پس این قول باعتبار اغلب است و بعید نیست که مراد از روح الامین مطلق ملک امین باشد

پس متناول شد پس جبرئیل علیه السلام را و غیری را و ثبت باشارة الملک من غیر بیان بالکلام این قسم ثانی

از وحی ظاهر و باینکه ثابت شود باشارهٔ ملک بغیر بیان بکلام و درین قسم نیز علم ضروری پیدا میشود ببودن

آن ملک فرستاده از الله تعالی و اشاره نیز مفید میشود علم ضروری قطعی را فرموده رسول الله صلعم

ان روح القدس نفث فی روعی ان احدا لا یموت حتی یستوفی رزقه بدرستیکه دمید روح القدس

در دل من که بدرستیکه هیچ احد نمیرد تا که استیفاء کند رزق خود را و تبدی تقلیه بلا شبهة بالالهام

۹ من الله تعالی اراه بنور من عنده این قسم سوم است از وحی ظاهر و باظاهر شود و آن وحی در قلب رسول را بوجهیکه ۲ بیان

که در آن شبهه و احتمال نباشد بالهام از الله تعالی باین وجه که بنماید رسول را الله تعالی بسبب نوری

که از نزدیک الله تعالی است و خلاصه اینکه الهام و القاء شود از الله تعالی باخلق علم ضروری که این از نزد الله تعالی است

و اینجا قسم رابع است و آن آنست که کلام از الله تعالی شنود بی واسطه و آن احادیث قدسیه اند چنانکه

فرموده است رسول صلعم لقد اطلع الله علی قلب اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم لقد غفرت لکم البته مطلع شد

[illegible]

الله تعالی بر قلب شما بدر پس گفت عمل کنید هر چه خواهید بدرستیکه بخشیدم مر شما را و این قول

جا الاجتهاد — اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم را بلا واسطه شنیده بود و از الله تعالی و الباطن ما ینال بالاجتهاد بالتامل

فی الاحکام المنصوصة فابی بعضهم ان یکون هذا من خطه و وجه باطن آن حکم است که رسیده میشود

بآن باجتهاد و تامل در احکام منصوصه و این اجتهاد ممنوع نشد مگر بقیاسی زیرا که

نصوص کتاب و سنة همه معانی مراد وی واضح اند بر آنحضرت صلی الله علیه و آله و سلم

پس مراد در آیات کتاب و سنن همه ظاهر است بر وی صلی الله علیه و آله و سلم محال اجتهاد نیست تا از اجتهاد

۷ نمیشود — مراد معلوم کرده شود پس محل اجتهاد نیست مگر سکوت کتاب و سنة و حال سکوت معلوم نگردد مگر بقیاس

و بعضی انکار کرده اند از آنکه باشد این اجتهاد از حظ وی صلعم و عنه انه مامور بانتظار الوحی فیما لم یوح الیه ثم العمل بالرای

بعد انقضاء مدة الانتظار و نزد ما جمهور حنفیه است که آنحضرت صلعم مامور اند بانتظار وحی ظاهر در آنکه وحی

نکرده شده است سوی وی صلعم پس مامور اند بعمل برای و قیاس بعد منقضی شدن مدة انتظار

و وجه انتظار وحی آنست که وحی طریق قطعی و اکمل است در معرفة احکام و وجه عمل برای بعد آن است

که حادثه وارد شد و در آن حکم می باید و قیاس حجة شرعیة است پس عمل بآن ضرور است تا حکم حادثه

معلوم شود و عمل بر آن کرده آید این ظاهر است و وقوع آن نیز ثابت است و شبهات منکران در مطولات

مذکور اند با جواب الا انه علیه السلام معصوم عن القرار علی الخطاء بخلاف ما یکون من غیره من البیان لکن

که او علیه السلام معصوم است از قرار بر خطا پس شود این رای و قیاس بعد قرار بر آن وحی از الله تعالی

بخلاف آنکه شود از غیر وی صلعم از بیان برای آنکه غیر وی معصوم نیست از قرار بر خطا پس در رای غیر وی

احتمال خطا باقی است همیشه و عصمة آنحضرت صلعم از قرار بر خطا ظاهر است حاجة دلیل نیست و در این قول اشارات

باکه فعل قرار بر آن احتمال خطا نیست و روایت کرده امام مسلم رض که در جنگ بدر اساری بدست شده
آمدند آنحضرت صلعم از افضل الصدیقین پرسید رضی الله عنه که در رای شما چه می آید در حق ایشان
افضل الصدیقین عرض کرد که آنها قوم شما اند ازینها فدیه گرفته آزاد باید کرد که مسلمانان از فدیه قوه
خواهند گرفت بر جهاد و شاید که اینها را الله تعالی هدایت کند که ایمان آرند و از امیر المومنین عمر پرسید
حضرت امیر المومنین عمر رضی الله عنه عرض کردند که اینها را باید کشت پس آنسرور صلعم فرمود که مثل تو
یا ابابکر مثل ابراهیم است که فرمود و من عصانی فانک غفور رحیم و مثل عیسی است که گفت ان تعذبهم
فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم و فرمود آنحضرت امیر المومنین عمر رض یا عمر مثلک
کمثل موسی قال ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم و کمثل نوح قال رب لا تذر علی الارض من الکافرین
و با ایشان فرمود که احکم بسیرة ابراهیم پس اخذ فدا کرده و اساری را آزاد کرد قول امیر المومنین عمر را
رد کرد پس نازل شد این آیه ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا
والله یرید الآخرة والله عزیز حکیم لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم نیست سزاوار مر نبی را
اینکه باشند او را اساری تا اینکه کثیر کند قتل را در زمین یعنی نبی را نرسد که اساری را بقول
برقرار دارد تا اینکه قتال کثیر کند تا اینکه شعار شوند اراده میکنند متاع دنیا را که فدیه گرفتند و الله اراده
میکند آخرت را که ثواب آخرت و الله غالب است و حکیم اگر نبودی کتاب که سابق در قدر مقرر کرده شده است
البته مس میکرد شما را در آنچه گرفتند از فدیه عذاب الیم و چون این آیه نازل شد آنسرور صلعم اشاره
بدرختی کردند که عذاب ازین شجره قریب رسید اگر نازل میشد نجات نیافتی از ما احدی سوای عمر و کتاب
که از الله سابق شده بود داشت که بر مجتهد مواخذه نیست اگرچه خطا کند و بعد آن این آیه نازل شد

فکلوا مما

فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم پس بخوريد از آن چيز كه غنيمت گرفته‌ايد از كافران

و آن فديه است در حاليكه حلال طيب است و تقوى كنيد الله را الله غفور رحيم است بر خطاء اجتهادى مؤاخذه

نخواهد كرد و ازين كلام كه گفته شد ظاهر شد كه آنسرور صلعم گاهى اجتهاد ميكرد و خطا در اجتهاد نيز مى‌افتاد

ازين نيز معلوم شد كه حكمى كه از اجتهاد كرده شده بعد ظهور خطا منقوض نشود و اگرنه فديه را موقوف ميساخت حتى

و اسارى را قتل ميكردى مگر اينكه ايمان مى‌آوردند و آنچه كه از حكم اجتهاد حاصل شود آن حلال طيب است

اگرچه خطاء آن ظاهر شود و اين خوف كه آنسرور صلعم را و اصحاب الصديقين را عارض شده بود

تا اينكه بكاء فرموده‌اند از علو مرتبه بود نزديكان را بيش بود حيرانى و حسنات الابرار سيئات المقربين

فافهم و نيست هذا الا الهام فانه حجة قاطعة في حقه عم والهم يكن في حق غيره بهذه الصفة و اين قرار بر اجتهاد

مثل الهام است پس بدرستيكه اين الهام حجة قاطعه است در حق وى صلى الله عليه وآله وسلم اگرچه نيست

در حق غير باين صفت كه حجة قاطعه باشد و حاصلش آنكه قرار وى صلعم بر اجتهاد حجة قاطعه است خطا بر او

روا نيست و اين براى عصمت است از رب وى و قرار غير وى بر اجتهاد خود حجة قاطعه نيست و احتمال خطاء

باقى است و اين مثل الهام است كه الهام وى صلعم حجة قاطعه است و الهام غير وى حجة نيست و مختار مصنف

در الهام آنست كه الهام غير نبى حجة نيست اصلا و اين مذهب امام فخر الاسلام است و مختار شيخ ابن الهمام

و بعض ميگويند كه در حق نفس خود حجة است و در حق غير حجة نيست و استدلال امثال مصنف آن است

كه الهام نيست مگر آنكه چيزى در قلب واقع شود و وقوع در قلب از جمله خيالات است چه اعتبار دارد

نه در حق وى حجة است و نه در حق غير وى و اين استدلال واهى و لاطائل است زيرا كه الهام اولياء مثل خطرات

ما نيست كه در قلب ما واقع شود بلكه الهام اولياء آنست كه در قلب ايشان واقع ميشود از رب

ایشان وعلم ضروری پیدا میشود بانکه از الله تعالی است واین علم چنین پیدا میشود که در آن همیشه اید شد

پس این الهام البته حجت است لیکن این باید دانست که ولی را الهام بتشریع احکام جدید نمی تواند شد

زیراکه در تشریع متعلق گشته از انتقال خاتم الرسل صلعم واز ین لازم نمی آید که الهام در غیر احکام شرعیه حجت نیز

نباشد واز الهام این معلوم میتوان شد که در شریعه مطهره محمدیه این چنین است واین الهام حجت قاطع است

اگر مخالف قیاس باشد آن قیاس خطاست واگر مخالف خبر واحد مروی افتد این الهام دلیل افتد بانکه

این خبر صحیح نیست واین الهام در احکام قضائیه حجت نمی تواند شد واگر ولی قاضی باشد واز الهام شد اورا معلوم

که حق مدعی علیه است ومدعی کاذب است واین علم وی قاطع است ومدعی بینه بر دعوی خود آورد ودر بینه

خلل ظاهر موجب رد شهادة یافته نشود دراین صورت این ولی قاضی بحجیة خواهد کرد نه بالهام خود زیرا که قاضی ٧ صورت

٩ حکم حکم بظاهر بینه واجب است بباطن نمی بینی که آنسرور صلعم فرموده بنحوی که در صحیح امام بخاری مروی است

در حق یک زن لو رجمت بغیر بینة لرجمت هذه اگر رجم کردمی بدون بینه رجم میکردم این را وامثال

آن کثیر اند واین ولی که صاحب الهام است اورا نمی رسد دعوه کند غیررا بسوی الهام خود اگرچه بالهام

وی حکم شرعی مقرر در شریعه معلوم شده باشد ونه اورا میرسد مجتهد را در عمل باجتهاد صحیح وی

اگرچه میداند بعلم قطعی که اجتهاد وی خطاست ونیست اورا دعوه مگر بسوی احکام شریعه محمدیه لیکن او بر بصیرة است

دراین دعوه ودر بودن این شریعه محمدیه بسبب الهام وی که این شریعه محمدیه است واین است مراد در قول

الله تعالی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی دعوه میکنم بسوی الله تعالی بر بصیرة من وآنکسانیکه تابع من اند

وآن اولیا اند که بر بصیرة اند از الله تعالی بواسطه امداد محمد صلعم وشاید مراد کسیکه گفته است که الهام

اولیا حجت نیست در حق وی نه در حق غیر همین است که گفته شد زیراکه اورا نمیرسد غیر را بسوی الهام خود دعوه

کبراکه

کند بلکه دعوت که سوی شرع محمدی است اما بصیرة است که معاین و مشهود وی است که این شرع محمدی است
مثل معاینهٔ شمس بر نصف نهار بلکه فوق آن فافهم و تثبت و اینجا کلام طویل است بقدر کفایه ذکر کرده شد
غرض که الهام ولی حجة قاطع است و انکار آن را محل نیست و نشاید این انکار و شرایع من قبلنا اذا
قص الله او رسوله من غیر انکار علی انه شریعة لرسولنا و شرایع رسولان که گذشته اند قبل ما لازم میشوند
ما را یعنی عمل بر آن شرایع واجب است بر ما وقتیکه قصه کند و خبر دهد الله و یا رسول وی صلعم بآنکه شریعت
رسولی از رسولان پیشین بود از غیر انکار آن هیچ و غیر آن لیکن آن عمل بنا بر آنکه این شریعت رسول ما است
نه برین جهة که این شریعت رسول سابق بود و این برای آنجا گفت که از تقریر رسول و منسوخ ناساختن آن
وی را آن شرایع شریعت رسول ما شد پس بر آن عمل باین وجه واجب شد اما لزوم شرایع رسولان بر ما و چنین
ظاهر است که آن احکام الهیه اند و منسوخ نشده اند پس عمل بر آن لازم شد بر ذمه ما تا اینکه منسوخ نشوند ۱۲
اما اشتراط آنکه الله تعالی و یا رسول او قصه کند از آن پس برای آنست که اهل کتاب تحریف بسیار کرده اند پس یکه
نقل خواهد کرد نقل از کلام محرف ایشان خواهد کرد و پس اعتماد بر نقل از کتب ایشان نماند پس لابد است که ناقل چنین
باشد که در آن این احتمال را راه نباشد و آن الله است و رسول وی است و تقلید الصحابی واجب یترک به القیاس
لاحتمال السماع و تقلید صحابی مطلقا واجب است ترک کرده شود قیاس اگر مخالف قول وی باشد و این وجوب
برای احتمال سماع است از رسول صلعم تقلید صحابی یعنی عمل بآن مسموع است و برین در رد و ظاهر است که
احتمال سماع نه موجب شک و جوب نه موجب سماع تا عمل بر قول صحابی عمل بمسموع باشد و قیاس حجة شرعیه است
موجب عمل است و از احتمال حجة شرعیه موجبه عمل ساقط کرده نشود و قال الکرخی لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرک بالقیاس
و فرموده ابوالحسن کرخی رض نیست واجب تقلید صحابی مگر در آن امور که درک کرده نشوند بقیاس چه این لازم است

که ایجاب این تقلید بدون دلیل شرعی است و ایجاب بدون دلیل شرعی ثابت نمی‌شود و اجماع سماع
موجب وجوب را نمی‌شود چنانکه دانستی و اما در آن امور که مدرک بقیاس نیستند پس سماع متعین است
زیرا که صحابی عادل عمل نکند مگر بدلیل و چون قیاس منتفی شد پس متعین شد سماع پس تقلید وی
درین امور واجب شد که این تقلید عین عمل بمسموع است و قال الشافعی رح لا یقلد احد منهم و فرموده
امام شافعی رض که تقلید کرده نشود یکی از صحابه مطلقا و این در اموریکه مدرک بقیاس و رای نشوند
مشکل است و اتفق عمل اصحابنا بالتقلید فیما لا یدرک بالقیاس کما فی اقل الحیض و شراء ما باع باقل
مما باع و متفق اند اصحاب ما از ائمه رضوان الله علیهم و از مشایخ کرام رحمهم الله بر تقلید در آن چیز که
مدرک نمی‌شود بقیاس بدو وجه که گذشت و این چنانکه در اقل حیض که انس ابن مالک رض فرمود اقل حیض
سه روز است و تعین مده برای مدرک نمی‌شود پس البته سماع باید بود درین باب حدیث منقول است
اقل الحیض ثلثة واکثره عشرة رواه الدارقطنی پس عمل ائمه باین حدیث است و قول صحابی موید صحت اوست
پس اینجا تقلید صحابی متعین نیست و این نیز چنانکه در شرای آن چیز که بیع کرد از کسی باقل از آنچه که بیع کرده
قبل نقد ثمن صورتش آنست که بیع کرد از شخصی بثمن موجل بعد آن این بایع شرا کند از مشتری باقل از آنچه
بیع کرده بود قبل نقد ثمن و این بیع صحیح نیست و حکم کردند ام المومنین عایشه صدیقه رض بعدم جواز این
بیع و قصه اینست که یک زنی که بیع کرده بود از زید ابن ارقم رض متاعی بهشتصد تا به بعد از ان شرا کرد بششصد
صد قبل نقد ثمن بیع اول پس ام المومنین فرمودند که برسان از من زید ارقم را که باطل کرد الله تعالی حج وی
و جهاد وی را با رسول الله صلعم تا اینکه توبه بکند پس زید ابن ارقم این بیع را فسخ کرد و ظاهر است که وعید
بطلان حج و جهاد از رای و قیاس نمی‌تواند شد پس ظاهر است که درین باب سماع از رسول ع داشته

وان تعقد

واين مقصود نيست كه فساد اين بيع از راي مدرك نيستند زيرا كه بر فساد اين بيع دليل مي آرند

چون قبل نقد ثمن بيع اول با قل از ثمن بيع اول بيع كرد مبيع در ملك وي آمد و اين اقل از ذمه مشتري

اول ساقط شد و زياده بر ذمه وي لازم ماند باخروج مبدل منه از ملك وي پس اين زياده بر وي

او بلا بدل است پس شبهه ربوا شد و ربوا و شبهه ربوا هر دو محرم اند پس براي حكم اين بيع

معلوم شد و از غير مدرك براي نشد غير مدرك براي همو وعيد بطلان حج وجهاد ثابت نه فساد

اين بيع كه اين مدرك است براي فاهم دختلف عليهم في غيره كما في اعلام راس المال والاجير المشترك

ومختلف است عمل اصحاب ما در غير اموري كه مدرك براي نيستند چنانكه در اعلام راس مال در سلم

وثبت بودن مشار اليه پس امام ابو حنيفه رض شرط ميكند در سلم بقول ابن عمر رض ساكت شنده

در حاليكه تسليم كننده است اما بر تقدير اختلاف ميان صحابه پس متفق است كه تقليد صحابي

واجب نيست واين ظاهر است زيرا كه چون خلاف ميان ايشان واقع شده معلوم شد كه در آن

مسموع نيست ونيز در صورت اختلاف بكدام كس تقليد كرده شود واما بر تقدير دوم

پس سكوت يا تسليم موجب اجماع است واجماع حجة قاطعه است پس تقليد قول صحابي واجب

است در آن باتفاق واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم كسريح

كان مثلهم عند البعض وهو الاصح واما تابعي پس اگر چنين كه ظاهر شده فتوي او در زمان صحابه

مثل قاضي شريح پس شود اين مثل صحابه در لزوم تقليد وي نزد بعض ومصنف ميگويد كه اين

اصح است وحق آنست كه تقليد تابع مجتهد را روا نيست زيرا كه تابعي اگر دي فتوي در زمان

صحابه ظاهر شد پس غايت است كه وي اعلم وافضل است از تابعين اخرين واين موجب آن

نیست که تقلید وی واجب شود والا نه تقلید بر اعلم افضل واجب شود و این باطل است
باتفاق و نیست واجب مگر اتباع رسول صلی الله علیه و آله وصحبه وسلم و اجماع صحابه نزد
کسیکه واجب است نیست واجب مگر برای احتمال سماع و در تابعی این احتمال نیست پس
تابعی و غیر وی برابر اند پس او تقلید به دیگری نمیتوانند شد و قصه ظهور فتوی قاضی
شریح آنست که جناب امیر المومنین علی کرم الله وجهه و وجوه آله الکرام نزد یک یهودی
زره خود یافتند که پیش وی رفته بود آن یهودی انکار کرد حضرت امیر المومنین آن یهودی را
برو نزد قاضی شریح و قاضی گواه از امیر المومنین طلبید امیر المومنین فرمودند که جناب
حضرت امام حسن رضی الله عنه شاهد اند پس شریح جواب داد که من شهادة ابن در حق اب
قبول نمیکنم پس حضرت امیر المومنین زره گذاشته برخواستند و فرمودند که حق ثابت
شد بعد آن یهودی گفت این دین حق است و زره امیر المومنین است و آن یهودی
اسلام آورد و همراه امیر المومنین ماند تا اینکه در صفین شهید شد باب الاجماع اجماع در اصطلاح
شرع عبارت است از اتفاق جمیع مجتهدان امت محمد صلعم بر حکم دینی رکن الاجماع نوعان عزیمة هو التکلم
منهم بما یوجب الاتفاق او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه و رخصة و هو ان یتکلم او یفعل البعض
و سکت البعض وفیه خلاف الشافعی رح رکن اجماع که اتفاق است دو نوع است یکی تکلم همه اهل اجماع بآن
چیز که موجب اتفاق است یا شروع اهل اجماع در فعل اگر باشد از باب فعل و این اجماع مثل اجماع
بر امامة افضل الصدیقین بود که همه صحابه از زبانی اقرار کردند و از دست بیعت کردند و این عزیمت
است و دوم آنست که تکلم کنند بعضی و باقی ساکت شوند بلا انکار و یا فعل کنند بعضی نه بعضی لیکن این

بعضی

بعضی مسلم این فعل باشند و اینرا اجماع سکوتی میگویند و درین است خلاف امام شافعی رح
پس این سکوت نزد ما دلیل موافقه است خلافا للشافعی رضی الله عنه و درین مسئله
اقوال کثیره مذکور اند در مطولات با دلایل و جواب آنها و اینجا قدر ضروری گفته میشود و درین
خلاف دران سکوت است که محفوف بقرائن قاطعه موافقه نباشد و این قرینه قاطعه
چنانکه تکرر وقوع این حادثه بمرات کثیره باشد و همیشه سکوت بران باشد و گاهی حرف
۷ چنانکه عدم موافقه احدی بر زبان نیاورد و آن موجب علم بموافقه میگردد ۷ در تجربیات درین
سکوت خلاف نیست بلکه این سکوت بمنزله قول است نزد جمیع ائمه و این اجماع مثل اجماع
قولی است و وجه بر بودن این اجماع سکوتی اجماع آنست که این قدر صحابه عدول ساکت
۷ ماندند در فتوی شرعیه ۷ و نهی بکنند از منکر از عدل نمیتوان شد پس سکوت دلیل موافقه است
و اعتراض بآنکه حوامل سکوت بسیار اند چنانکه اجتهاد نکردن دران مسئله و یا اکتفا کردن این
قوم برانکه فتوی که مفتی میدهد فتوی باجتهاد است ما را انکار آن نمیرسد و گاهی باعث
بر سکوت مهابت مفتیان میباشد چنانکه عبدالله ابن عباس رضی الله عنه انکار عول
ظاهر کردند کسی پرسید که چرا در انوقت انکار آن ظاهر نکردند که حکم بعول شده بود پس جواب
داد ابن عباس که هیبته بعمر برای مهابت امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه چون بواعث
بر سکوت متعدد شدند پس سکوت دلیل موافقه نباشد و جواب آنست که بودن سکوت
دلیل موافقه مشروط است بآنکه زمان تامل و اجتهاد گذشته باشد و مانع از اظهار قول
نباشد و نیز تقرر مذاهب شده باشد بلکه همه کسان در تفتیش حکم حادثه باشند پس سکوت
درین احوال دلیل موافقه است زیرا که سکوت از اظهار حق وقت تفتیش آن فسق

است از عدول نمیتواند شد و اگر عدل در بعض وقت سکوت کرد و اظهار حق نکرد از عدالت خارج
شد و اجماع بهمان حاصل شد و در وقت تفتیش حکم تقرر مذاهب لکی است بنابران اکتفا
کرده رای خود اظهار نکرده آن وقت وقت مداهنه نیست زیرا که آنکس که مداهنه وی محتمل
میشود نیز مفتش حکم است پس مداهنه را راه نیست و حاصل آنکه نزد اجماع امور مذکوره سکوت
دلیل موافقت است و سکوت از انکار قول مجتهد اگرچه فسق نیست لیکن در وقت تفتیش عدم
اظهار آنچه حق است نزد او فسق است و ایقاع است در زعم خود و هو باطل و قصه ابن عباس
صحیح نیست زیرا که جناب امیر المومنین عمر رض ابن عباس را مقدم میداشتند بر شیوخ بقیث
اولین و از وی سوال میکرد و قول وی را مقدم داشت بر اقوال شیوخ صحابه چنانکه در صحیح
بخاری منقول است او را مداهنه امیر المومنین عمر نمیتواند شد که امیر المومنین عمر الین بود
در حق را و میفرمود نیست خیر در شما اگر نگوئید و نیست خیر در من اگر نشنوم و آنچه که نسبت میکنند
۷ در رد قول العول پس العبد
استشکل العبد زیرا که نقل
میکنند از ابن عباس رض
بسوی ابن عباس رض که فرموده کسیکه میداند عدد ریگ را چگونه مقرر کند دو نصف
و یک ثلث و اینکه نقل کنند دلیل اصحاب عول است بر عول باین وجه که چون الله تعالی
این مقرر نکرده پس باید که در سهام همه کم می باید کرد و الا نه دو نصف و ثلث لازم آید
پس این وجه مثبت عول است پس نفی عول چگونه تواند شد و آنچه که از وی نقل میکنند
که حصه وارث ضعیف چون اخت که گاهی ذو فرض میشود و گاهی عصبه ساقط باید
کرد وجهی ندارد که استحقاق همه اصحاب فرض برابر است لیکن سقاط او را مرجح باید
غرض که آنچه نقل میکنند از ابن عباس در باب رد قول اصحاب عول در رد انقطاع
باطل است و معتبران محدثان نیز روایت نکردند بالجمله باز ماندن ابن عباس از اظهار قول
خود

خود این مدة مدید با اظهار اقوال آخر در فرائض و غیر آن بسبب مهابت امیر المؤمنین عمر رضی
الله عنه با وجود آنکه مستخرج این قول معول او نبود بلکه سپرد کرده صحابه را که درین باب
برای اتفاق کنند پس از ابن عباس رضی الله عنه اول انحکم کرد بعید محض است باین اتفاقات
نباید کرد فتامل فیه و اهل الاجماع من کان مجتهدا الا فیما تستغنی عن الرای و لیس فیه هوی و فسق
و اهل اجماع که از اتفاق آنها اجماع منعقد میشود آنکسان اند که باشند مجتهد مگر در آن که
مستغنی است از رای و اجتهاد چون احکام منصوصه مخصوص مفسره و آن مجتهد چنان باشد که نباشد
در وی هوی پس اصحاب هوی از اهل اجماع نیستند و نه باشد در آن فسق که فاسق از اهل اجماع
نیست و درین قول سه مسئله بیان شده یکی آنکه در اجماع اتفاق مجتهدان باید بر اتفاق
مقلد اجماع موقوف نیست و این ظاهر است زیراکه بر مقلد واجب است تقلید مجتهدی از
مجتهدان و چون مجتهدان اجماع کنند پس مقلد را قول مخالف اقوال ایشان نمیتواند شد که
قول وی نیست مگر قول مجتهد مسئله دویم آنکه در اجماع شرط نیست دخول اهل هوی این است
مذهب اکثر و بعضی دخول اهل هوی نیز شرط میکنند و میگویند که با مخالفه اهل هوی
اجماع منعقد نمیشود زیراکه در اجماع اتفاق کل امة باید و بعد خروج اهل هوی بعض امة
باقی ماند و صحیح قول اول است زیراکه اجماع عبارة است از اتفاق آرا و در استخراج حکم
شرعی پس باید که آن آرا چنان باشند که معتبر باشند نزد الله و رسول وی که عمل بران واجب
گردانیده باشد شرعا و صاحب هوی رای خود را ضائع کرده بسبب اتباع هوی و تمام سعی
در قوة دادن هوی راست و اتباع هوی مذموم است نزد الله و رسول وی پس رای وی
مذموم است نزد الله و رسول وی پس آن از اعتبار نباشد فافهم و بعض دلیل آرند برین مطلوب

بانی که اگر دخول اهل اهوی شرط باشد در اجماع پس اجماع بر امامت امیر المومنین افضل الصدیقین
رضی الله عنه صحیح نشود بلکه بر امامت هم خلفاء راشدین رضی الله عنهم صحیح نشود زیراکه درین
مخالف اند روافض و خوارج و استدلال باین وجه صحیح نیست زیراکه خلاف روافض بعد
وجود اجماع است زیراکه اجماع بر امامت افضل الصدیقین روز وفات رسول الله صلی الله علیه
وسلم بود و در ان روز روافض نبودند و همچنین در وقت مقرر شدن امامت امیر المومنین
عمر رضی الله عنه روافض نبودند پس انکار ایشان مفسد اجماع نیست بلکه انکار ایشان
انکار اجماع است و اما خلاف خوارج پس در اجماع نیست که در بودن اجماع بر امامت امیر
المومنین علی کرم الله وجهه محل شبهه است اگرچه امامت ان کرم الله وجهه ثابت بود بدلیل قطعی
و در قطعیت ان شبهه نیست لیکن در بودن اجماع بران شبهه است زیراکه کثیر از صحابه متوقف
بودند و معتزل بودند از جنگ که واقع شد او را و شریک هر دو فریق نبودند و این اجماع
قبل ظهور خوارج بود اما نزاع طلحه و زبیر رضی الله عنهما در بودن آن مخالف اجماع و یا قاطع
آخر محل شبهه است اگرچه قاطع ظاهر شد بعد ایشان بر حقیت امامت امیر المومنین علی رضی الله
عنه بلا شبهه فافهم و مسئله سیوم انکه اهل اجماع اهل عداله باید و خروج فاسق از اجماع ضار
نیست اجماع را و اینست مذهب مختار و بعضی دران خلاف کردند و میگویند که فاسق
از امت است پس اجماع من عدا فاسق اجماع بعض امت است و دلیل مختار آنست که قول
فاسق واجب التوقف است پس در اجماع معتبر نباشد زیراکه اهل اجماع آن باشند
که قول وی معتبر باشد شرعا و این دلیل نیز شامل است اهل هوی را که ایشان فاسق اند
و نیز آورده میشود دلیل بر قول مختار که حجیت اجماع برای تکریم این امت است و فاسق

واهل

اہل ہوی بود وقابل تکریم نیستند فتامل فیه ولا یشترط الصحابیة ونیست شرط

اجماع بودن اجماع صحابه واین برای آنست که دلایل حجیت اجماع عام است چنانکه خواهی دانست ‏— اہل

ولیکن مرضی شیخ اکبر خلیفة الله فی الارضین الشیخ محی الدین ابن العربی رضی الله عنه که

اجماع حجت اجماع صحابه است واجماع غیر صحابه حجت نیست والله اعلم والمدینة والعترة ونیست

شرط اجماع مدینه مطهره یعنی بودن اجماع کنندگان اهل مدینه ونیست شرط بودن ایشان از عترت رسول

صلعم ودر این خلاف شیعه نقل میکنند ودر اهل سنت کسی اشتراط این شرط نیست واما شیعه

پس قایل اند بعصمت بعض عترت پس قول واحد از ان حجت قاطعه است پس در اجماع فایده نیست

بر مذهب شیعه وحجت ما بر عدم اشتراط بودن مجتمعین اهل مدینه ویا از عترت آنست که دلایل

حجیت اجماع عام است چنانکه خواهی دانست ومنقول است از امام مالک رضی الله عنه که اجماع فقهای

مدینه حجت است ومخالفت غیر اهل مدینه زیانی ندارد وآن بعید محض است زیراکه دلایل حجیت اجماع حکم میکنند

که اتفاق عام امت باید واهل مدینه مطهره بعض امت اند پس چگونه اتفاق باشد وبرای بعد این

قول بعضی تاویل کردند این منقول را بآنکه مراد آنست که در امور مستمره چون اذان واقامت

وصاع ومثل آن قول اهل مدینه معتبر است برای تواتر نقل ایشان از رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم وبعضی

استدلال میکنند بحدیث مروی امام بخاری رضی الله عنه المدینة تنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید

مدینه تنقیه میکند خبث خود را چنانکه تنقیه میکند کیر حداد خبث حدید را وچون مدینه مطهره

نفی خبث شد پس اجماع اهل مدینه بر خطا نباشد واین استدلال ضعیف است زیراکه

از تنقیه خبث تنقیه از خطا ودر اجتهاد لازم نمی آید که این خطا اجتهادی خبث نیست

بسبب العمل است وعامل بابن ثواب میشود وشاید که مراد در حدیث آن باشد

علیه وآله وسلم

الکیر

کیر بعض کوره

که کسیکه در مدینه باستغاثه در آید برای جوار رسول الله صلعم خاتمه او بخیر شود و او مغفور
و مرحوم گردد و مدینه مطهره منقی از خبث وی شود والله اعلم و انقراض العصر و نیست
شرط اجماع انقراض عصر اجماع کنندگان نزد جمهور و درین نقل میکنند خلاف
احمد ابن حنبل رضی الله عنه و خلاف ابو الحسن اشعری و ابن فورک ازین فعیه
وجه ما بر عدم اشتراط انقراض آنست که چون امته متفق شد بر امری اگر چه
اتفاق یک لمحه باشد پس آن متفق علیه صواب واقع است اگر صواب نباشد لازم آید اجتماع
امته بر خطا و این منافی ادله حجیت اجماع و نیز برای تکریم این امته الله تعالی معصوم داشت
ایشانرا از خطا و درین عصمت انقراض عصر را چه دخل است و دلیل دیگر آنست که اگر انقراض
شرط باشد در اجماع اصلا اجماع متحقق نشود در آن زمانی که تحقق اجماع متفق علیه است و این
برای آنست که تلاحق مجتهدان در آن اجماعات ثابت و متحقق است و چون قبل
انقراض عصر مجتهدان دیگر لاحق شدند پس دخول ایشان در اجماع شرط شود پس انقراض
این لاحقان نیز شرط شود پس اجماع متحقق نشود و این باطل است زیرا که مجتهد لاحق
از اجماع سابق استدلال میکرد در صحت استدلال ازین اجماع مر مجتهد لاحق را اتفاق
است و آنچه که بعضی اعتراض میکنند بانکه کسی که شرط میکند انقراض عصر و انقراض
عصر اجماع کنندگان اولین شرط میکند نه انقراض مجتهدان لاحقان پس جوابش آنست
که چون انقراض عصر شرط شد در اجماع پس قبل انقراض عصر اجماع نشد و چون مجتهد
قبل انقراض عصر پیدا شد او را میرسد که برای خود مخالفه کند و چون او مخالف شد
پس اجماع متحقق نشد و اگر او موافقه کرد پس اجماع بموافقه این لاحق متحقق شود

و بدون

بدون موافقه او اجماع بعضی امت است پس انقراض این نیز باید زیرا که انقراض عصر اجماع
کنندگانی باید و این نیز در اجماع کنندگان داخل است و اشتراط انقراض اجماع بعض کنندگان
نه بعض بحکم نامسموع است مثال بدانکه روایت کرده بیهقی از امیر المومنین علی رضی الله عنه که
خطبه خواند بر منبر کوفه و فرمود در خطبه خود اجتمع رأیی و رأی امیر المومنین عمر ان لا یباع امهات
الاولاد و اما الآن اری بیعهن جمع شد رای من و رای امیر المومنین عمر بر آنکه بیع کرده نشوند
امهات اولاد و اما در این آن پس می بینم بیع امهات اولاد را پس گفت ابو عبیده سلمانی
رأیک مع الجماعة احب الینا من رأیک وحدک رای تو با رای امیر المومنین علی در جماعه احب است
از رای تو در حالیکه منفرد هستی فاطرق علی وقال اقضوا ما کنتم تقضون و در روایة ابن
عبد البر واقع است فضحک علی پس طریق گرفت امیر المومنین علی و فرمود قضا کنید آنچه
قضا میکنید سابق یعنی بر رای امیر المومنین عمر فانی اکره ان اخالف اصحابی پس
بدرستیکه من مکروه میدانم آنرا که مخالفت کنم اصحاب خود را یعنی مخالفه نخواهم کرد رای سابق
را و از این قصه بعضی استدلال کردند که انقراض عصر شرط نیست در اجماع زیرا که ابو عبیده
سلمانی عرض کرد که رای تو در جماعت احب است و امیر المومنین علی رضی الله عنه قول
وی را تصویب فرمود و این فقیر را در این استدلال شبهه است زیرا که امیر المومنین علی رضی الله
عنه خبر داد باجتماع رای وی و رای امیر المومنین عمر در عدم جواز بیع ام الولد و رجوع
کرد فی الحال از رای سابق و در این اخبار باجماع نیست و نیست مگر اخبار باجماع و در رای
و در قول ابی عبیده نیست مگر آنکه رای امیر المومنین در جماعه احب است و جماعت
بر اکثر از واحد اطلاق شود نه بر اجماع و لهذا گفت ابو عبیده احب الینا و نه گفت که رای

نو مخالف اجماع است بلکه مقصود ابی عبیده آنست که رای تو در جماعه احب است برای انکه
ارای مجتمعه نوع قوه دارند و یا ابو عبیده میدانست قوه دارند و یا ابو عبیده میدانست قوة دلیلی
آنرا پس امیر المومنین علی رضی الله عنه از رجوع خود کرد و عمل بر رای سابق کرد بسبب رجوع
ظهور قوة آن والله اعلم بمراد خاصه عباده وقیل یشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابی حنیفه ولیس کذلک فی الصحیح و گفته شده که شرط کرده شده است برای اجماع
لاحق نبودن اختلاف سابق نزد امام ابو حنیفه رضی الله عنه این نسبت صحیح نیست و اخذ کرد این
قایل از روایتی غیر ظاهر الروایه از امام ابو حنیفه رضی الله عنه که اگر قاضی حکم کند بنفاذ بیع
ام الولد نافذ شود خلافا لمحمد رحمه الله پس ازین استنباط کردند که اجماع بر عدم نفاذ بیع ام الولد
که بعد زمان صحابه است حجه نیست نزد امام ابو حنیفه تا قضا بخلاف آن نافذ شد و این استخراج
صحیح نیست زیرا که مدار این روایه بر انکه در حجه این اجماع شبهه است پس قضا به مخالف
دلیل قاطع نشد و در ظاهر روایه این قضا نافذ نیست پس استخراج این مسئله از اصل
باطل شد پس صحیح آنست که این اجماع لاحق بعد تقرر خلاف سابق اجماع است و حجه است
و منقول است از امام احمد ابن حنبل رضی الله عنه اینکه بعد تقرر خلاف سابق وقوع اجماع بعد
لاحق ممکن نیست و موافق شده اند او را از شافعیه امام حجة الاسلام ابو حامد غزالی قدس
سره و امام الحرمین رحمه الله تعالی و نزد جمهور حنفیه و شافعیه این اجماع واقع است
و حجه است اما وقوع پس برای آنست که متعه الحج در زمان صحابه رضوان الله علیهم
مختلف فیه بود و در زمان تابعین بر جواز آن اجماع واقع شد و اما حجه این اجماع
برای آنست که اگر این اجماع خطا باشد پس لازم آید که امت محمد صلی الله علیه وسلم

وخطا

بر خطا مجتمع شوند و این باطل بنص است پس مجتمع علیه صواب باشد و بعض میگویند
چون خلاف سابق اقرار یافت البته بر هر دو قول دلیلی خواهد بود و هر دو قول با
دلیل خود حق اند پس از بودن اجماع لاحق خطا تخطیهٔ امت لازم نمی آید زیرا که قول
دلیل حق است نشاید که بر آن عمل کرده شود و جواب آنها آنست که تخطیهٔ امت موجوده
محمدیه لازم آمد و این خلاف نص است و چون تخطیهٔ امت موجوده باطل شد و اجماع
این امه موجوده صواب شد پس این اجماع مثبت قول مخالف شد پس قول
مخالف با این اجماع میت شد اگرچه قبل اجماع زنده بود بدلیل خود فتامل واشترط
لاهمه اجمع الکل وخلاف الواحد مانع لخلاف الاکثر وشرط اجماع اجتماع کل مجتهدان
است و خلاف واحد مانع است اجماع را چنانکه خلاف اکثر مانع است و از هدایه
مفهوم میشود که در اجماع صدر اول خلاف واحد و اثنین مع اتفاق کل مانع
اجماع نیست و دلیل مذهب مختار آنست که عصمت ثابت نشده مگر تمام امت را
و چون واحد مخالف شد پس اتفاق تمام امت باقی نماند و در حدیث واقع است
بیدًا ید الله مع الجماعه من شذ منها فقد شذ فی النار دست الله تعالی با جماعت است
هر کسیکه جدا شود از جماعت پس جدا شد از آن جماعت در نار یعنی در نار واقع شد
و مراد از جماعت اجماع کل است بدلالة لام استغراق و شذ ماخوذ از شذ البعیر است
و آن جدا شونده از جماعت بعد دخول در آن و حاصل معنی اینست ید الله با اجماع
است کسیکه از اجماع کنندگان خارج شود از اجماع آن خارج شود و در نار و اینجا نیز ظاهر
شد که انقراض عصر شرط در اجماع نیست و حکمه فی الاصل ان یثبت المراد به شرعا

سبیل التیقن و حکم اجماع در اصل ثبوت مراد است بان از جهت شرع بر سبیل یقین که دران
احتمال و شبهه را راه نبود و حاصل آنکه اجماع حجت قاطعه است مفید قطع و یقین جازم است و مراد
از یقین بمعنی اخص است که خلاف دران احتمال نباشد نه احتمال ناشی از دلیل [illegible] ناشی
از دلیل و مقطوعیت اجماع مثل مقطوعیت نص مفسر و محکم است و درین حکم نیست مخالف مگر
از اهل هوی چون شیعه و خوارج و نظام از معتزله و نظام دعوی میکند که وجود اجماع
محال است و بعد آن نقل آن محال است و بعد آن حجیت میگوید که وجود اجماع موقوف
است بر اتفاق کل و معلومیت اعیان کل واحد محال است زیاده است برای معلومیت اقوال
ایشان و فتوی دادن همه کس در وقت واحد محال است در عادت و در اوقات مختلفه محتمل
است رجوع هر واحد قبل فتوی آخر پس علم بانعقاد اجماع محال است و بعد آن شنیدن از
هر واحد در یک وقت ممکن نیست و در اوقات مختلفه خود محتمل است که قبل سماع وی از
دیگری اول رجوع کرده باشد از فتوی و نیز چون اعیان مجتهدان معلوم نیست او بچه
طریق داند که این فتوی کل است و این شبهه نظام مثل شبهات سوفسطائیه است و ما را علم
یقینی است بتحقیق اجماع در حوادث کثیره و شیخ ابو اسحق اسفراینی فرموده که ما میدانیم
مسائل اجماعیه کثیر از بیست هزار مسئله چون تقدیم قاطع بر مظنون و حل شبهه اول آنست که
در عصر صحابه اعیان مجتهدان صحابه معلوم بودند قطعا و در تابعین نیز معلوم بودند و فتوی هر
از ایشان نیز معلوم میتوان شد و بتجربه و تکرار علم یقینی حاصل میتوان شد که این مذهب قایل است
و قایل از آن رجوع نکرده و ازین اندفاع شبهه ثانیه ایشان ظاهر شد زیرا که سامعان
از تجربه و تکرار معلوم کردند که اقوال صحابه و تابعین مذهب ایشان بودند و رجوع

ازان

علی

بمعنی

ازان هرگز نشده بود واما بر حجة اجماع دلیل آنست که رسول الله صلعم فرمود ند لن یجتمع امتی علی الضلال واین حدیث متواتر المعنی است اگرچه مروی است بالفاظ مختلفه لیکن قدر مشترک آن متواتر است وتخطیه در هر وقت مر مخالف را منقول متواتر است از سلف واین تخطیه نبود مگر برای اینکه متفق علیه صواب است واین در اذهان هر واحد مرکوز بود که این از مقررات شرع است واین قدر مفهوم مشترک در الفاظ حدیث مذکور است واین متواتر است پس حجة اجماع قطعی وضروری است ولهذا التفریق عصا مومنین را از اعظم کبائر می شمردند در عهد صحابه وتابعین ودلیل دیگر آنست بر حجة اجماع که بآن استدلال کردند امام شافعی رضی الله عنه که الله تعالی میفرماید ومن یشاقق الله ورسوله من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المومنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا وکسیکه شقاق کرد الله را ورسول را وبرا بعد ظاهر شدن او را هدی وپیروی کرد غیر راه مومنان را والی کردانیم ازان آن چیز که متولی شده است یعنی جزاء آن با وحواله رسید وداخل کنم او را در جهنم وبدا است جهنم از روی مصیر پس الله تعالی درین آیة اتباع غیر سبیل مومنان را برابر ساخت با مشاقة بالله ورسول در داخل کردن در جهنم پس اتباع غیر سبیل مومنان حرام شد واتباع سبیل مومنان صواب شد پس سبیل مومنان حق است ودلائل حجة اجماع کثیر اند مذکور اند در کتب مبسوط در اینجا ذکر کرده شد کفایه است وشبهات مخالفان واهیه اند مذکور اند در کتب مبسوطه مع جوابات آنها ونیز باید دانست حکم ثابت باجماع قطعی است ونزد متاخران مشایخ بخاری وبلخ منکر آن کافر است مطلقا تا اینکه فتوی

داده‌اند بکفر و افضی برای آنکه منکر اند مر امامه افضل الصدیقین را رضی الله عنه
بلکه تفضیل میکنند سابقین اولین را از صحابه با ثبوت فضل ایشان بنصوص قاطعه
و احادیث متواتره المعنی و اجماع قاطع در هر عصر و تحقیق درینجا آنست که
که مجمع علیه بآن حد رسیده که ضروری دینی شده است چون توجه بکعبه شریفه
و ارکان اربعه و شفاعت رسول صلعم مر مذنبان را و امثال آن پس منکران کافر است
بلا شبهه و اما آن اجماع که مجمع علیه آن اجماع بآن حد نرسیده است که ضروری شود
پس اگر منکر آن اجماع بتاویل خود منکر شده است اگرچه تاویل فاسد است و ناشی
شده است از غلبه هوی پس منکر باعتماد بران کافر نشود زیرا که او منکر دینی محمدی
نشده است بزعم خود لهذا میگویند که لزوم کفر کفر نیست و التزام کفر کفر است و شیعه
که منکر اند امامه افضل الصدیقین را بتاویل فاسد منکر شدند و این تاویل آنست
که جناب امیر المومنین علی کرم الله وجهه و آله الکرام در اجماع داخل شده اند بتقیه
پس این اجماع اجماع نشد و این قول تقیه باطل است و از قدر او است و شان امیر المومنین
علی برتر است و اجل است ازین تقیه و بتجربه و تکرار علم یقینی بهم رسیده متواتر گشته
که قبول امیر المومنین علی رضی الله عنه امامه افضل الصدیقین را رضی الله عنه بدل بود
بظهور فضل او شان نزد وی بی شبهه چنانکه در بیعه فرموده قد علمنا فضلک یا ابا بکر
و چون احتمال تقیه باطل شد یقین پس منکر امامه افضل الصدیقین ضال و گمراه
است بلا شبهه لیکن شاید که از کفر بیرون آید بسبب این تاویل فاسد که انکار
بتاویل انکار دینی محمدی نیست و شیخ اکبر خلیفه الله فی الارضین شیخ

محی

الدین ابن العربی رضی الله عنه تصریح فرمودند تا که شخص متمسک بکتاب و سنت است
او را کافر نباید گفت اگر چه تاویل وی فاسد باشد والله اعلم باحکامه الداعی قد
یکون من اخبار الاحاد او القیاس و داعی بسوی اجماع کردن بر حکمی و آن
مستند اهل اجماع است گاهی از اخبار احاد میشود و گاهی از قیاس و تفصیل
مسئله آنست که اجماع را سند باید که بآن سند اهل اجماع حکم استخراج کرده اجماع
کنند زیرا که فتوی بدون حجت شرعیه حرام است پس البته وقت اتفاق بر یک
فتوی حجتی آنجا را باید و شرذمه قلیل دران مخالف شده اند و این قول این شرذمه
صورتا بی سند مگر آنکه گویند که آن شرذمه که گویند اهل اجماع ملهم بحکم شریعه غراء شوند
و بالهام حکم کنند و این آنزمان شود که اهل اجماع همه اولیاء الله صاحب مکاشفه و شهود
باشند و این در حیز خفاء است مگر آنکه در صحابه دعوی کرده آید و این سند اجماع
یا قطعی است از کتاب و یا سنت شنیده از رسول چنانکه در صحابه بود و این اجماع
مستفاد ازان دلیل است و تاویل آن بر غیر وجه که اهل اجماع فهمیده قدر و اثبات شده و گاهی
حجه ظنیه باشد مثل خبر واحد و قیاس و شرذمه قلیل منع کردند که مستند اجماع
قیاس شود بزعم آنکه مذهب بعضی انکار قیاس است و اصحاب این مذهب در
زمان موجود بودند پس از قیاس اجماع چگونه شود و جوابش آنست که انکار قیاس
ناشی شده بعد زمان صحابه و تابعین و داود ظاهری در زمان تبع تابعین آمده
منکر قیاس شد پس بر قیاس اجماع شدن در زمن صحابه و تابعین ممکن است
و حجت ما بر جواز بودن سند اجماع قیاس آنست که قیاس حجت شرعیه است و عمل بآن

واجب است پس الامر مجتهد ان رای قیاس ظاهر شود پس هم عمل بران خواهند کرد و دربی
بعید نیست علی الخصوص واقع شده است قیاس امامه کبری برامامه صلوه از امیر المومنین
علی کرم الله وجهه منقول است که شخصی پرسید ازو کرم الله وجهه که چگوئی در حق وصی اي ابي بكر
امیر المومنین فرمود فقال ذلک رجل سماه الله الصدیق علی لسان جبرئیل خلیفه
رسول الله صلی الله علیه واله وسلم رضیه لدیننا فرضناه لدنیانا ان ابوبکر رجل است که نام نهاده
او را الله تعالی صدیق بر زبان جبرئیل خلیفه رسول الله است راضی شد رسول الله برای امر
دین ما پس راضی شدیم برای دنیا خود و فرمود ابن مسعود هرگاه که مقبوض شد نبی
صلعم گفتند انصار منا امیر ومنکم امیر از ما یک امیر باشد و از شما یک امیر پس آمد
این نزد امیر المومنین عمر و گفت الستم تعلمون ان رسول الله صلعم امر ابابکر ان یصلی
بالناس فایکم تطیب نفسه ان یتقدم ابابکر آیا نمیدانید شما که رسول الله صلعم امر کرد ابابکر را
بانکه نماز کند بر ناس یعنی امام شود در نماز پس کیست که خوش کند نفس خود را بانکه مقدم
شود بر ابابکر پس انصار گفتند نعوذ بالله ان نتقدم ابابکر پناه میخواهیم بالله که متقدم
شویم ابابکر را پس صحابه قیاس کردند امامه کبری را برامامه صلوه و علة مشترکه انکه
امر بامامه نماز نبود مگر برای انکه آنحضرت صلعم او را افضل واعلم دانسته یعنی او احق
بامامه کبری باشد که ان لولو و نزد این فقیر آنست که امر بامامه اشاره بود مرا نرا
که او صالح است مر تقدم را بر همه کسان و مر آنرا که امام باشد بامامه کبری و این اشاره
مقصود آن سرور بود صلعم و امام مسلم روایت کرده که فرمود آن سرور صلعم انی اخاف
ان یتمنی متمن ویقول انا اولی ویابی الله والمومنون الا ابابکر من میترسم که تمنا کننده و گوید تا کنند تمنی
که هستم

اولی اولی وابی الله و المومنون الا ابابکر را که اولی است پس امر بامامت صلوة اشارة
است سوی بودن وی امام بامامت کبری واین قیاس نیست و دلیل بر وقوع استشنا در اجماع
بقیاس آنکه مشوره کرد امیرالمومنین عمر رضی الله عنه صحابه را در حد خمر پس گفت امیر المومنین
علی کرم الله وجهه در وجوه آن الکلام اذا شرب سکر واذا سکر هذی واذا هذی افتری فاجری
علیه ما علی المفتری وقتیکه نوشید شراب سکران شود وقتیکه سکران شد هذیان گوید
وچون هذیان گفت افترا کرد پس بنهیم بروی انچه بر مفتری است و آن حد قذف است
هشتاد دره پس امیرالمومنین علی رضی الله عنه مظنه افترا را حکم افترا داد و بر قیاس
امیرالمومنین علی رضی الله عنه همه صحابه اجماع کردند پس سند اجماع قیاس شد و بمعاضده اجماع
این قیاس قطعی شد کذا فی لواولو اذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع کل عصر علی نقله
کان کنقل الحدیث المتواتر واذا انتقل الینا الجمیع بالافراد کان کنقل السنة بالاحاد و وقتیکه
منقول شود سوی ما اجماع سلف باجماع کل عصر بر نقل او شود این نقل مثل حدیث متواتر
پس شود این اجماع قطعی در افاده علم چون حدیث متواتر پس در نقل اجماع اجماع نباید بلکه
نقل عدد متواتر باید برای قطعیت واین ظاهر است و مصنف که اجماع هر عصر گفته برای
آنکه چون اجماع منقول شد بتواتر پس اشخاص هر عصر متبع آن شوند البته و مقصود آنکه
اگر اجماع منقول شود متواتر پس آن مثل حدیث متواتر است و اجماع بر امامت افضل
الصدیق یقینی رضی الله عنه ازین قبیل است واگر منقول شود اجماع سوی ما بافراد یعنی
باقل از عدد تواتر پس شود این اجماع مثل سنت منقوله باحاد یعنی موجب عمل
شود نه موجب علم واین برای آنست که اجماع حجت قطعیه است وچون امر

قطعی منقول شد بنقل احاد معمول شود چنانکه حدیث منقول باحاد معمول میشود بلکه اولی
است که حدیث که عام مخصوص باشد و منقول شود باحاد واجب العمل میگردد و پس قطعی
منقول باحاد معمول بطریق اولی میگردد و بعض میگویند که مطلع شدن واحد و اثنین
بر اجماع فیما بین جماعه بعید محض است پس در روایت احاد ریب و وهم است آیا نمی بینی
که خبر واحد مخالف حادثه مشهوره مقبول نیست پس اینجا خبر اجماع بطریق اولی مقبول
نباشد فتامل و در مثال می آرند انچه روایت کرد ابن ابی شیبه از عمرو ابن میمون بنودند
اصحاب رسول الله صلعم که ترک میکردند اربع رکعات قبل الظهر بر جا لمی و از ابراهیم ما اجتمع
اصحاب محمد صلعم علی شی ما اجمعوا علی التنویر بالفجر یعنی جمع شدند اصحاب محمد صلعم بر چیزی
مثل اجماع کردن بر تنویر بفجر و ظاهر آنست که مراد اجماع اکثر است ثم هو علی مراتب فالاقوی
اجماع الصحابه نصا فانه مثل الایة والخبر ثم الذی نص البعض وسکت الباقون ثم اجماع المتواتر
من بعدهم علی حکم لم یظهر فیه خلاف من سبقهم ثم اجماعهم علی قول سبقهم مخالف اجماع
بر مراتب است بعض اقوی از بعض است پس اقوی از همه اجماعات اجماع صحابه
است بطریق نصی که همه بزبان خود تکلم کرده باشند باین پس بدرستیکه این اجماع
قولی صحابه مثل آیته و خبر متواتر است در افاده یقین و سکوت بعض اگر از جز
و تکرار معلوم شده باشد بعلم یقینی آن سکوت مثل نص است و قول است پس این
اجماع نیز داخل اجماع قولی است بعد این اجماع آن اجماع صحابه است که نص کرده باشند
و بعض سکوت کرده باشند و باقی مراد از سکوت آن سکوت است که بتجربه و تکرار
باین حد نرسیده که مثل قول گردد بعد این اجماع اجماع آن کسانست که بعد صحابه اند
بر حکمیکه

و مکتوب اتفاق شده دران خلاف که مکتوب بود شدند اجماع کنند کالمن لو بعد این اجماع اجماع
من بعدهم صحابه است بر قولی که دران خلاف سابق شده است این قول ماخوذ است از قول امام
فخر الاسلام لیکن در کلام او مثبت تاخر اجماع سکوتی صحابه از اجماع قولی صحابه بلکه عبارة وی
امنست فاجماع الصحابه مثل الآیة والخبر المتواتر پس اجماع صحابه مثل آیت و حدیث متواتر
است و مثال او در شرح ابن همام در تحریر اجماع صحابه را با اجماع صحابه بر امامة افضل الصدیق
رضی الله عنه و باجماع صحابه بر قتال مانعین زکوة را در قتال مانعین زکوة اکثر قائل آن بودند
و بعض ساکت و مسلم پس ازین معلوم شد که اجماع سکوتی صحابه مثل قولی است لیکن در
قتال مانعین زکوة قرائن قویه دال بودند بر آنکه ساکتین راضی بان بودند و موافق
قائلین بودند و بعد قول مذکور این قول امام فخر الاسلام است رح واجماع من بعدهم
مثل الخبر المشهور من الحدیث واذا صار الاجماع مجتهدا فی السلف کان کالصحیح من
الاخبار و اجماع کسانیکه بعد صحابه اند مثل خبر مشهور است از حدیث و وقتیکه شود مجتهد
در سلف یعنی در آنکه اجماع واقع شده بعد صحابه مختلف فیه باشد در سلف شود
این اجماع مثل صحیح از اخبار و تقریر کردند شارحان کلام وی را رضی الله عنه که اجماع
صحابه حجة است بالقطع که دران عترة هستند و اهل مدینه پس این اجماع مشتمل است
بر همه شروط متفق علیه و مختلف فیه پس این اجماع قوی شد و باقی اجماعات
مختلف فیه اند و اجماعی که بعد خلاف سابق واقع شد دران خلاف بسیار است
پس انزال از همه اجماعات شد و برین وارد است بورود ظاهر که دلائل حجیة
اجماع فارق نیست و موجب مرتبه بودن اجماعات قطعی پس بودن بعض مثل خبر متواتر

و بوجهی مثل خبر مشهور معنی ندارد زیرا که در قطعیات قوه و ضعیف نیست اگر در قطعی قوه
و ضعیف باشد پس قطعی قطعی نماند و خلاف مخالفان قطعی را از قطعیت بیرون نمی آرد
و اگر کسی مخالف قطعی شود قول مخالف باطل شود نه آنکه در قطعیه قطعی شک کنند
پس می باید که همه اجماعات برابر باشند و اگر دلایل بعض اجماعات را شامل نباشد
پس آن اجماع حجه نشود و کلام بر تقدیر حجه اجماع بود و بر تقدیر شمول دلایل مر همه اجماعات
را و نزد این فقیر در تقریر کلام ابن همام آنست که صحابه همه مجتمع بودند و در ایشان
انتشار کم واقع شده بود و معلوم بود بر ناقلان قول ایشان و دیدن ایشان و ذکر فتوی
اقوال ایشان نزد تابعین امر اهم بود پس علم اجماع ایشان بر امری میسر بود بر تابعان
و چون تابعان بتواتر اجماع ایشان نقل کردند در ثبوت اجماع ایشان شبهه نماند
بوجهی و چون اجماع در افاده حکم قطعی است و مخالفه آن ضلال است و ثبوت آن
بالقطع متحقق شد پس این اجماع قطعی است مثل کتاب و سنت متواتره و اما اجماع ۷ حجه
من بعد ایشان و آن اجماع تابعین است اگرچه مجتهدان از ایشان معلوم بودند
و اقوال این مجتهدان نیز معلوم میتوان و در ایشان اگرچه انتشار واقع شد
لیکن مجتهدین از منتشران معلوم بودند و اقوال ایشان نیز بر تابعان آنها را معلوم بود ۱۷ اینها
پس اجماع ایشان نیز معلوم میتوان شد و مع هذا احتمال بودن مجتهدی که معلوم
نباشد و قول وی نیز معلوم نباشد قائم است اگرچه این احتمال ضعیف است
زیرا که مجتهدان آن وقت بر تابعان خفی نبودند بوجهیکه کسی ندانند پس این احتمال
کلا احتمال است مثل خبر مشهور شد بلکه اقوی از آن و مرتبه این اجماع بعد
اجماع

اجماع صحابه شد واما اجماعی که خلاف دران سابق بوده پس در بودن آن اجماع اجماع
احتمال و شبهه است زیراکه قول سابق حی بود با دلیل و از احتمال قیام این قول سابق
و بودن اجماع اجماع احتمالی ناشی شد پس این اجماع مثل خبر واحد صحیح موجب عمل
گردد نه موجب قطع واما اجماع سکوتی صحابه پس باید دید که قرائن واحوال دال اند
برانکه این سکوت برای رضا است و با قوال اشان پس این اجماع مثل اجماع قولی
است در بودنش مثل آیه واگر قرائن نیست سوای سکوت از اظهار حق شان اشان الکر
نبود پس در بودن این سکوت رضا احتمال متحقق است اگرچه ضعیف باشد پس این اجماع
مثل آیه نباشد فتامل ولا امة اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعا منهم علی ان ما عداها
باطل وقیل هذا فی الصحابة خاصة امت و چنانکه مختلف شوند بر اقوال پس شود این اجماع بر آنکه
قول مخالف این اقوال باطل است واین اجماع است بر ثبوت واحدی ازین اقوال اینرا
اجماع مرکب میگویند و بعضی گفته اند این در صحابه است خاصه و درین مسئله اقوال بسیار اند
مذکور اند در مطولات و دلیل ما بر بطلان قول مخالف آنست چون امه مختلف شد
بر اقوال پس بر قدر مشترک این اقوال اتفاق شد و اتفاق شد بر آنکه حق ثابت خارج
ازین اقوال پس قول خارج ازین اقوال غیر سبیل مومنین است پس باطل است ونیز
اگر قول مخالف صحیح باشد پس اتفاق امه بر خطا لازم آید واین باطل است واین
دلیل جاری است در اقوال صحابه و من بعدهم پس تخصیص بصحابه تحکم است فافهم

باب القیاس القیاس فی اللغة هو التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم
والعلة قیاس در لغه اندازه کردن و در اصطلاح شرع اندازه کردن فرع را با اصل

در حکم و علة است و این تعریف خالی از مسامحه نیست زیرا که تصور اصل و فرع بدون
معرفة قیاس نمیتواند شد و نیز تقدیر فعل مجتهد است و قیاس حجة است از حجج شرعیه
منصوبه از شارع و تعریف حسنی آنست مساواة شی مر شی اخر را در حکم ان شی اخر
ثابت باشد از شرع بجهت اشتراک در علة حکم که معتبر است در شرع پس آن شی آخر را
اصل گویند و این شی را فرع و درین تعریف اگر از مساواة نفس الامری گیرند پس
قیاس فاسد و خطا خارج میشوند و اگر مساواة عام گیرند از ان و آن مساواة در
نظر مجتهد است پس تعریف عام شود مر قیاس صحیح را و خطا را و انه حجة عقلا و نقلا
و بدرستیکه این قیاس حجة است بدلیل نقل و عقل و مصنف هر دو بیان میکنند و حجة
عقلی بر بودن قیاس سوا انکه مصنف ذکر کرده اینست که قیاس چون ترتیب مقدمات
بیابد و مقدمات اگر تسلیم کرده شود مستلزم نتیجه خود می افتد البته و این ظاهر است
و موجب علم نتیجه میشود اگر مقدمات قطعی باشند و اگر مقدمات مظنون اند چون
علة علت پس ظنی نتیجه حاصل شود و این ضروری است فلاسفه نیز باین قایل اند و حنفی
مقدمات از شرع ثابت شدند پس ظن نتیجه نیز از شرع ثابت شد زیرا که چون
ملزوم ثابت شد پس لازم آن نیز ثابت شود پس ظن از شرع ثابت شد
با آنکه حکم شرع در فرع ثابت است و ظن بحکم شرعی که ناشی از شرع واجب ثابت شد
العمل است باجماع چنانکه عمل بظاهر کتاب و عمل بعام مخصوص پس قیاس حجة واجب
العمل شد و این است مطلوب و نیز ران اجماع صحابه واقع است و تقریر ان
آنست که متواتر شده است از صحابه مجتهدان عمل بالقیاس عمل کردند متواترا
و این

[illegible]

واشایع وذایع است و در نقل تفاصیل آن طول است و رای منکر نشد و کسی انکار آن نکرد ۲۱۴
کاهی هیچ و این موجب قطع است تا آنکه برای عمل منکر شدند و مصنف اکتفا کرد بر نقل و دلالة
النص و از او دلیل عقلی نام نهاد و گفت اما النقل فقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار
و حدیث معاذ معروف اما نقل پس قول الله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار پس اعتبار
کنید ای صاحب الابصار و اعتبار عبارة است از رد اون نظیر را حکم نظیر آخر و او خرج آن از آنکه ۷ مثلات
اعتبار عموم لفظ راست و این قیاسی است پس قیاس مامور شد با بنا امر و امر برای
وجوب است پس بقیاس واجب شد و حدیث معاذ معروف است بیانی اهل
اصول میگویند که این خبر مشهور است مفید طمانیت است و آن حدیث این است
که جناب آنحضرت صلعم چون معاذ رضی الله عنه را بیمن فرستادند وقت رخصت فرمودند
که چه حکم خواهی کرد معاذ عرض نمود که حکم خواهم کرد بکتاب الله پس فرمود انحضرت صلعم
اگر در کتاب الله نیابی معاذ عرض کرد اگر در کتاب الله نیابم حکم کنم بسنت رسول ۷ نیابم
الله صلعم پس فرمود آنحضرت صلعم اگر در سنت نیابی معاذ عرض کرد که اجتهاد رای
اجتهاد کنم برای خود و تصویب کرد قول معاذ را آنحضرت این رای عبارة از قیاس
است زیرا که چون در کتاب و سنت نیافت پس رای نماند مگر اجرای حکم کتاب
و یا سنت در امثال برای تعامل و اما المعقول فهو ان الاعتبار واجب و هو التامل فیما
اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنکف عنها احترازا عن مثله
فی الجزاء و کذلک التامل فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها بها سائغ والقیاس
نظیره اما معقول پس آنست که اعتبار واجب است بر مکلفان و آن اعتبار تامل

است در آنکه رسیده است آنکه نزاکه قبل بودند از نعمات باسبابی که منقول شده
از ایشان تا که کشف کنیم تا بتأمل از آن اسباب برای احتراز از رسیدن مثل آنچه
رسید سابقان را در جزا و این اسباب جزا و علت اند مر وصول جزا را در سابقان
ما و این اسباب چون یافته شوند در لاحقان آن جزا و مترتب شود بسبب اشتراک
در علت و این قیاس لاحق است بر سابق در رسیدن جزا بسبب اشتراک در
علت و ما با این قیاس مأموریم و واجب است بر ما و برای این قیاس قصص سابقان
در کلام الهی منقول شدند و مثل این تأمل در حقایق لغه برای استعاره غیر آن لغه
بر آن حقایق لغه بجهت اشتراک ٩ سایغ و جایز است و قیاس بعض مسکوت بر بعض ٩ در مغنی
معلوم الحکم از شارع بسبب اشتراک در علت مثل آن قیاس لاحقان بر سابقان
در وصول جزا است و این قیاس واجب العمل است لیکن آن قیاس نیز واجب
العمل باشد و این دلالت نص وجوب الفاظ و اعتبار است در وصول نعمات از معانی
و این شعلیة مفهوم میشود در لغه و این در حقیقه استدلال از نص است نه از معقول
نه از منقول و اطلاق معقول بر آن تسامح است و مصنف بیان کرد این را در مثال
قیاس و کشف و بیانه قوله علیه السلام الحنطة بالحنطة ای بیعوا الحنطة بکیل
قوبل بحنبه و قوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط ای بیعوا بهذا الوصف
والامر للایجاب در البیع مباح فینصرف الامر الی الحال التی هی شرط و اراد
بالمثل القدر بدلیل ما ذکر فی حدیث آخر کیلا بکیل و اراد بالفضل الفضل علی
القدر فصار حکم النص وجوب التسویة بینهما فی القدر ثم الحرمة بناء علی فوات

حکم

الحضرت

ثم الامر فی احکام النص و توضیح این قول است صلعم الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر و ۳۱۵
الزبیب بالزبیب والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربو
رواه الشیخان یعنی بیع کنند گندم و جو بعوض جو و خرما بعوض خرما و کشمش بعوض کشمش و زر بعوض زر و سیم بعوض گندم
بعوض سیم در حالیکه مثل بمثل و ید بید باشد و فضل بران ربوا است قول وی صلعم الحنطة
بالحنطة ای بیعوا الحنطة بالحنطة بیع کنید گندم را بگندم و گندم مکیل است مقابله کرده شده
بجنس خود و قول وی صلعم مثلا بمثل حال است بر کلام سابق را و احوال شروط اند
پس معنی آن شد که بیع کنید این اشیاء را با این وصف مثلیت و امر برای ایجاب است
و بیع مباح است واجب نتواند شد پس منصرف شود سوی حالیکه آن شرط است
پس مثلیت واجب شد در بیع و اراده کرد از مثل مثل در قدر بدلیل آنکه ذکر کرده شد
در حدیث آخر لفظ کیلا بکیل بجای مثل بمثل کیلا بکیل وزنا بوزن پس مثلیت بکیل البیع
در مکیلات و بوزن در موزونات و اراده کرد در حدیث از فضل فضل بر قدر یعنی
بر کیل در مکیلات و بر وزن در موزونات پس بر آمد حکم نص وجوب تسویه بیان
هر دو متقابلان در قدر اگر مکیل اند در کیل و اگر موزون اند در وزن بعد آن حرمت
بناء است بر فوت حکم امر که آن تسویه است و این حکم نهی است پس حکم نص
اینست که تسویه در مقابله جنس بجنس واجب است و فضل ربوا است و حرام است
و چون فارغ شد از بیان حکم نص شروع کرد در بیان علة پس گفت والداعی
الیه القدر والجنس لان ایجاب التسویة بین هذه الاموال یقتضی ان یکون امثالا متساویة
ولن یکون کذلک الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنی و ذلک

بالقدر والجنس وسقطت قيمة الجودة بالنص هذا حكم النص وداعي سوي وجوب تسويه وحرمت

فضل قدر وجنس است یعنی مجموع هر دو برای آنکه واجب کردن تسویه میان این

اموال مقتضی است آنرا که باشد این اموال امثال متساویه ونه شوند این اموال گونه

امثال متساویه مگر بقدر وجنس برای آنکه مماثله حاصل میشود بسبب صورة ومعنی واین

بقدر وجنس است زیرا که جنس مسوی صورة است وقدر مسوی معنی است وتسویه معنی بجودة

ورداءة اعتبار ندارد زیرا که ساقط شد جودة بنص واین قول وی است صلعم در بیع

حنطه جیده با حنطه ردیه تسویه در کیل باید پس داعی سوی وجوب تسویه وحرمت فضل

وعلة آن قدر وجنس است این نیز حکم نص است که باشاره نص ثابت شده وچون فارغ

شد از بیان حکم اصل وعلة آن پس بیان کرد فرع را تا قیاس منتظم شود وگفت

ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض

في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار ویافتیم ما

برنج را وغیر اینها را از مکیلات وموزونات امثال متساویه در قدر یعنی کیل

ویا وزن وشد فضل برای مساواة در ارز وغیر آن فضل خالی از عوض در عقد بیع واین

ربوا است واین حکم نص است بلا تفاوت پس لازم شد ما را اثبات این حکم

نص بر طریق اعتبار پس این منتظم شد بانی وجه که ارز وغیره مکیل اند مثل حنطه

پس در مقابله بجنس خود مساواة واجب شود وفضل حرام شود وعلة مشارکت

در کیل است قیاس در احکام واین قیاس مثل قیاس است در حلول نقمت بعلة عصیان

چنانکه مصنف میگوید وهو نظير المثلات فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا

می

قیمة

بجیدها وردیها سواء در روایة النبی جیدها وردیها سواء

ورود آن الآن بیشتر برابر اند در حکم شرع پس

من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل والكفر
يصلح داعيا اليه واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل
في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه وكذا اينها و این اعتبار که مذکور شد دراز و خطه
این نظر شلاث و عقوبات است زیرا که بدرستیکه الله تعالی گفت که آن الله است که
اخراج کرد آنها را که کافر شدند از اهل کتاب و آن تبو نظیر اند از یهود از خانه‌ها در وقت
اول حشر که این بر اینها اول حشر بود و بعد از ان گرفتار حشر دوم شدند در زمان
امیر المومنین عمر رض چون لشکر اسلام انجا رسید اینها رفته آنجا استقامت ورزیده
بودند پس اخراج از دیار عقوبت است مانند قتل و کفر سبب داعی آن عقوبت میتوان
شد و لفظ اول الحشر دلالت میکند بر تکرار این عقوبت پس تا اینجا بیان شد
نزول عقوبت و علت آن پس بعد بیان آن دعوت کرد الله تعالی ما را بقول خود فاعتبروا
یا اولی الابصار سوی اعتبار یعنی تامل در علل نص تا عمل کرده شود تا آن تامل در آنکه
نص نیست دران چنانکه درین نص تامل کرده شود که سبب رسیدن این عقوبت
اخراج بسبب کفر بود و بعد تنقیح مناط معلوم کرد که علت مطلق عصیان رسول است صلعم
و علت است برانکه هر کسیکه عصیان رسول صلعم کند لائق شامل این عقوبت است و این
قیاس مکلفان اخوان است از کافران و مومنان در رسیدن عقوبت اگرچه منصوص نشند
بسبب معصیت که عقوبت است و نیز قیاس امثال این عقوبت غیر منصوصه بر این عقوبت
منصوصه و اعتبار باین وجه بر ما واجب است ولذا اینها پس همچنین اینجا است
یعنی قیاس ارز بر حنطه در وجوب تساوی و حرمت ربوا و فضل وچون آن قیاس

واجب شد بعباره پس این قیاس نیز واجب شود بدلاله آن نص زیراکه حکم امثال واحد
است و مصنف باتباع امام فخر الاسلام رضی الله عنه این دلاله را المعقول نام نهاد
فتامل والاصول فی الاصل معلولة الا انه لابد فی ذلک من دلالة التمیز ولابد من قبل
ذلک من قیام الدلیل ایضا علی انه للحال شاهد واصول یعنی نصوص در اصل خود
معلول اند لیکن اینست که می باید از دلالت تمیز در میان اوصاف که این وصف
علة میتواند شد و آن وصف علة نیست و دلیل میباید بر بودن این وصف علة و ضرورست لا یمکنوا الدلیل
قبل این تمیز از دلیل نیز براینکه این حال که تعلیل است شاهد است و حاصل آنکه قبل
اقامت دلیل بر اثبات علة دلیل باید براینکه حکم اصل نص معلول است بالاجمال
واین مذهب امام فخر الاسلام و قول مختار آنست که اقامه دلیل بر بودن نص
معلول باجمال ضروری نیست بلکه چون نص بر حکمی وارد شود مجتهد را میرسد که تامل
کرده استخراج علة کند بدلیل اگر علة یابد بران عمل کند ورنه ترک کند و همین قول
صحیح است زیراکه چون دلیل قایم شد بر علة علة پس علة آن ثابت است و معلوم است
که نص معلل است که حکم دلیل رد کرده نشود پس اقامه دلیل براینکه نص معلل است
بر سبیل اجمال قبل این امر زاید است بلا فایده و دلیل دیگر آنکه در تمسکات
صحابه رضوان الله علیهم نه کسی اولا دلیل بران قایم میکرد بر اجمال قبل تفحص
از علة معینه و نه کسی از دیگری طلب میکرد آنرا بلکه صحابه رضوان الله بر حکم
منصوص قیاس باستخراج علة در بد و امر میکردند و اگر علة نمی یافتند قیاس را
ترک میکردند فافهم و مشایخ ما و مذهب دیگر نقل کرده اند اول آنکه اصل در نصوص
تعلیل

سابقا الاصل انیست

که اصل عدم تعلیل است واگر دلالت کند بر بودن این خاص معلل آزمان طلب علت ۲۱۷
باید کرد ودلالت دلیل بر معلل بودن این نص خلاف قیاس است واین قول در
غایت تفریط است وباطل شد از انکه گفته شد ومذهب آنست دویم که اصل در نصوص
تعلیل است وبرین اصالت اکتفاء کرده وهر وصفی که باشد علت است ودلیل تعیین
علت ضرور نیست مگر وقتیکه تعارض در اوصاف باشد آزمان برای ترجیح حاجت
بدلیل افتد واین قول در غایت افراط است واین قول را شافعی نسبت میکنند
بسوی اصحاب طرد وبطلان این قول بدیهی است زیراکه حاصل این قول رجوع
میکند بانکه ثبوت علت بدون دلیل میشود بمجرد اصالت تعلیل در نصوص واین عمل بلا
دلیل است فافهم ثم القیاس تفسیره لغةً وشرعاً کما ذکرنا وشرطه ورکنه وحکمه ودفعه پس
مر قیاس را تفسیر است در لغت ودر شرع چنانکه ذکر کردیم ما وشرطها است ورکن است وحکم است
ودفع ومراد از دفع یا دفع قیاس است که قیاس از ان مخدوش شود وقابل عمل نماند ویا دفع
ایرادات است از قیاس پس این چهار را بیان باید کرد در بیان دفع قیاس ودر دفع ایراد قیاس
هر دو مذکور خواهد شد فشرطه ان لا یکون الاصل مخصوصا بحکمه بنص آخر کشهادة خزیمة پس شرط
قیاس آنست که اصل مخصوص نباشد بحکم خود بدلالت نص آخر بر اختصاص مثل شهادت خزیمه رضی
الله عنه که شهادت وی در حال انفراد مقبول است واین قبول شهادت واحد مخصوص است
بوی قیاس بر وی نمیتوان شد بعضی اشتراط در شهادت دو رجل ویا یک رجل ودو مرءه وقصه
قبول شهادت خزیمه منفردا آنست که آنحضرت صلعم از یهودی ناقه خریده بود وثمن آن وفا
کرد پس آمد یهودی وطلب ثمن ناقه کرد ووفا را انکار کرد وگفت بیار بر این شاهد پس

خزیمه عرض نمود که من گواهی میدهم که رسول صلعم ثمن ناقه را ادا کرد پس آنحضرت صلعم
خزیمه را گفت چه رو گواهی میدهی و تو حاضر نبودی پس عرض کرد خزیمه که من تصدیق قول تو میکنم
در خبر آسمان و گواهی با آن میدهم اما تصدیق نکنم و گواهی نه دهم بدفع ثمن یهودی را پس آنحضرت
صلعم فرمود من شهد له خزیمة فهو حسبه هر کسیکه برای او گواهی دهد خزیمه پس او کافی است دي
او را و صاحب شاهد هم دیگر نیست و در شرع بنصوص قاطعه مقرر بود وجوب عدد در شهادة
و این قول آنحضرت ناسخ شد باخراج وی از آن قاعده کلیه پس قاعده در ماعدا خزیمه ثابت وجه
ماند پس اختصاص خزیمه ثابت شد بآن و قیاس غیر اگرچه در مرتبه عالی باشد بر خزیمه چون
خلفاء راشدین صحیح نیست و بسبب این اختصاص ملقب گشت خزیمه میان صحابه بذو الشهادتین
و او صحابی جلیل القدر است شهید شد همراه جناب امیر المومنین علی در صفین رضی
الله عنه وان لا یکون معدولا به عن سنن القیاس کبقاء الصوم مع الاکل ناسیا و شرط
قیاس دیگر آنست که نباشد اصل معدول به از سنن قیاس باین وجه که اصل معقول المعنی
نباشد مثل بقاء صوم با اکل درحالیکه ثابت است از صوم و در بین اکل نسیان رکن صوم
فوت شده است و عقل بقاء صوم را با فوات رکن صوم قبول نمیکند بلکه خلاف عقل
ثابت شده بنص و آن قول وی است صلعم مر آنکه بنسیان خورد اتمم صومک فان الله اطعمک
و سقاک ولا قضاء علیک اتمام کن صوم خود را پس بدرستیکه الله تعالی خورانید ترا
و نوشانید ترا و نیست قضاء بر تو رواه الدار قطنی و مثله فی روایة الامام البخاری
و این عدم فساد صوم از اکل بنسیان معدول است از سنن قیاس پس قیاس خاطی و
الکل و قیاس آنکس که سحور کرد بظن آنکه شب باقی است بعد ازان ظاهر شد که روز د

و قیاس

و قیاس آنکس که افطار کرد بظن شام و بعد آن ظاهر شد که روز باقی است بر اکل نسیان
صحیح نیست و آن تعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص الی فرع هو نظیره و لا نص فیه
و شرط قیاس نیز اینست که متعدی شود حکم شرعی بذات خود که ثابت است بنص
در اصل سوی فرع که نظیر اصل است در تحقق علت مشترکه و حال آنکه نص باشد در
فرع و این کلام مشتمل است بر چند شروط قیاس یکی آنکه حکم اصلی که متعدی است سوی
فرع حکم شرعی باشد و اگر حکم لغوی باشد بر آن قیاس جایز نیست زیرا که در وجود
مناسبت علت موجبه نیست شرط در وضع لفظ را و اگر حکم عقلی باشد پس ظاهر آنست
که قیاس در وی جایز باشد مگر جاییکه مقصود علم یقینی نباشد بنا بر مشهور که قیاس مفید
ظنی است پس اشتراط بودن حکم اصل حکم شرعی بنظر لغوی است و یا گفته باید که مقصود
اهل اصول بیان آن قیاس است که در آن حکم شرعی استخراج کرده شود پس قیاس
برای استخراج حکم عقلی ساقط از اعتبار است در نظر اصولی و شرط دوم آنکه حکم اصل ثابت
بنص باید و اجماع نیز در حکم نص است یعنی ثابت بقیاس نباشد زیرا که اگر حکم ثابت
بقیاس باشد پس این قیاس را اصلی باید و حکم وی باید و علت حکم وی باید و آن اصل
فرع این اصل باشد و حکم در آن اصل بعلت این اصل باشد پس قیاس اگر بر این اصل
که فرع اصل دیگر است بهمان علت که در اصل اصل ثابت بود پس قیاس بر اصل این
اصل بهمان علت باید کرد و قیاس ثانی بر این فرع اصل تطویل لاطائل است
و اگر بعلت مغایره قیاس کنند پس مناط در اصل و فرع مختلف شود و این جایز نیست

بالعینه

وشرط سیوم آنکه فرع نظیر اصل باشد در علة یعنی آنکه هر علة که در اصل است همان علة در فرع باید
واین نیز ظاهر است که اگر همان علة نباشد پس حکم اصل بچه علة متعدی شود سوی فرع وشرط
چهارم آنکه در فرع نص نباید واین نص بر دو وجه است یکی آنکه در فرع نص باشد که حکم الخلاف نص
حکم قیاس است وانتفاء این نص در فرع ۷ نفی موجب الحکم باشد که قیاس موجب است الحکم را [illegible]
بعض نفی این نص نیز شرط کردند زیرا که با بودن نص اعتبار قیاس تطویل است بلا فایده
وحق آنست که نفی این نص شرط نیست وفایده قیاس تعاضد دلیل است بدلیل دیگر پس
قیاس معاضد نص است وظاهر از کلام مصنف اشتراط انتفاء نص است مطلقا بهر دو وجه
وظاهر آنست که اشتراط نفی موافق برای آنست که با بودن نص حاجة بقیاس نیست نه آنکه
قیاس کردن جایز نیست زیرا که قیاس ۹ معاضدة نص جایز است بی شبهه ومصنف ۹ برای
بر این قول خود متفرع ساخت چند مسایل که متفرع اند بر اشتراط شروط مذکور فلا یصح التعلیل
لاثبات اسم الزنا للواطة لانه لیس بحکم شرعی پس صحیح نیست تعلیل برای اثبات
اسم زنا مر لواطه را بدین وجه که هر دو ایلاج اند در محل محرم مشتهی واین تعلیل جایز نیست زیرا مشتهی
آنچه نیست اثبات اسم زنا مر لواطه را حکم شرعی بلکه قیاس برای اثبات لغة است وقیاس
در لغة جایز نیست ولا یصح ظهار الذمی لکونه تغیر الحرمة المتناهیة بالکفارة فی الاصل
الی اطلاقها فی الفرع عن الغایة وصحیح نیست تعلیل برای صحة ظهار ذمی وقیاس
ظهار ذمی بر ظهار مسلم به بودن ذمی مکلف واتی بقول زور وعدم صحة این تعلیل
برای آنکه تغیر است حکم اصلی را در فرع زیرا که حکم اصل یعنی ظهار مسلم حرمة باشد تا ادا

کفاره

کفاره است و در فرع تغیر یافته این حرمت متناهیه بکفاره که در اصل ثابت است سوی مطلق
نشدن این حرمت از غایت و در فرع تغیر یافته این حرمت متناهیه بکفاره که در اصل ثابت
است سوی مطلق نشدن این حرمت از غایت در فرع زیرا که ذمی اهل کفاره نیست و شرط در
قیاس آنست که حکم اصل بعینه در فرع متعدی شود کذا فی لوا برینی ورود ظاهر است که مقتضی
ظهار حرمت است و کفاره مزیل حرمت است و ذمی البته صالح است مر تعلق حرمت را اگرچه صالح
ادای مزیل نیست و تعلیل برای تعدیه حرمت است پس حکم اصل که حرمت است متعدی شد اگرچه ادای
مزیل نتوانستند اگر کسی بنا کرده بر مکلف بودن کافر باحکام گوید که ذمی هم حرمت
متعلق میشود و هم وجوب کفاره اگرچه ادا ثانی ممکن نیست بشرط کفر فتامل فیه بدانکه
ثبوت ظهار ذمی ثابت است بعموم قول الله تعالی الذین یظاهرون منکم من نسائهم ما هن امهاتهم
ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم وانهم لیقولون منکرا من القول وزورا یعنی آنانکه ظهار کنند از زنان
خود نیستند آن زنان مادران ایشان نیست امهات ایشان مگر آن زنان که ولد آوردند
ایشان را بدرستیکه آن ظهار کنندگان میگویند منکر از قول و زور بعده این الله تعالی کفاره
آن بیان فرموده این آیه بعموم لفظ خود متناول است ذمی را و مسلم را فتامل ولا التعدیة
الحکم من الناسی فی الفطر الی المکره والخاطی لان عذرهما دون عذره و نیست صحیح تعلیل
برای تعدیه حکم از ناسی در افطار سوی مکره در اکل در زمان رمضان و سوی خاطی در
اکل بجهت فروره عدم قصد کامل در مکره و عدم قصد اصلی در خاطی و عدم صحت تعلیل
برای آنست که عذر مکره و خاطی کم است از عذر نسیان زیرا که ناسی خود در احکام

الا اللائی

نسیه اند و یوم را یا یوم صوم نسیه اند و انسان کثیر النسیان و این عذر را قوی گردانید
فعل ناسی را هدر ساخته نسبه سوی خود کرده چنانکه در حدیث واقع است ان الله اطعمک
وسقاک و اما خاطی پس او اگر صوم و جانی در عدم احتیاط است پس فعل او معتبر باشد
و صوم فاسد گردد و اما مکره پس او بقصد خورد برای توقی از ایذا او مودی والله تعالی
اثم مرفوع ساخت پس صوم فاسد شود همچو خاطی و مکره و خلاصه آنکه مناط عدم افطار که
در ناسی است متحقق نیست در خاطی و مکره پس هر دو نظیر ناسی نیستند فافهم ولا لاشتراط
الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار لانه تعدیة الی ما فیه نص بتغیره و شرط کرده شود
ایمان در رقبه واجبه اعتاق آن در کفاره یمین و ظهار تا اینکه واجب گردد اعتاق رقبه
مومنه بقیاس بر کفاره قتل خطا و این برای آنست که درین قیاس تعدیه است
بسوی آنکه در آن نص است بتغیر آن نص و آن نص قوله تعالی او تحریر رقبة در کفاره یمین
و قول الله تعالی فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا در کفاره ظهار در رقبه مذکوره مطلق است
و اطلاق آن موجب است که اعتاق هر رقبه مومنه باشد و یا کافره مجزی است
و این قیاس مغیر است حکم اطلاق را و موجب است که مجزی نگردد مگر اعتاق رقبه
مومنه و قیاسیکه مبطل حکم نص باشد صحیح نیست فافهم والشرط الرابع ان یبقی حکم النص
بعد التعلیل علی ما کان قبله چون در کلام سابق چهار شرط را در یک عبارة ادا کرد این
شرط را که ذکر کرد شرط رابع نام نهاد ورنه سابق هفت شرط بیان کرد پس این
شرط ثامن است و حاصل آنکه شرط رابع آنست که باقی ماند حکم نص که وارد گشت

در اصل

اصل بعد تعلیل برانکه بود قبل تعلیل و مقصود انکه تعلیل چنین باشد که حکم نص اصل متغیر
نشود و این ظاهر است زیراکه تعلیل برای تعدیه حکم نص است نه برای تغیر حکم نص فافهم
و برین سوال جواب آورده شد خفیه که رسول صلعم فرمود لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
بیع نکنید طعام را بجنس وی از طعام مگر سواء بسواء یعنی برابر و این حدیث عام است مر طعام
کثیر را و قلیل را و شما علت حرمت ربوا استنباط کردید که قدر و جنس است و تجویز کردید
بیع قلیل از طعام که بکیل نمیشود بمقابله جنس وی قلیل بزیاده چون بیع حفنه از
گندم بدو حفنه از ان بسبب انکه در قلیل از طعام قدر موجود نیست زیراکه قلیل بکیل نمیشود
پس چنین تعلیل کردید که عموم نص حکم اصل را متغیر شد مصنف قصد جواب آن کرد و انما
خصصنا القلیل من قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوی
دل علی عموم الصدر فی الاحوال الکیلیة ولن یثبت ذلک الا فی الکثیر مصاحبا للحکم لا للتعلیل
لا به و نه تخصیص کردیم قلیل را که داخل تحت کیل نیستند در قول وی صلعم لا تبیعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء مگر برای اینکه استثناء حالة تساوی در کیل که مراد است از
تساوی دلالت کرد بر عموم صدر در احوال کیلیه و این برای آنست که در مستثنی متفرع
مقدر میشود نوع قریب مستثنی آیا نمی بینی که در لیس فی الدار الا زید مقدر است لیس فی الدار
انسان الا زید و نیست مقدر لیس فی الدار حیوان و این ظاهر است و درین حدیث چون مستثنی
تساوی در کیل است پس تقدیر در صدر نوع قریب شود و آن حال کیلی است پس تقدیر حدیث
این شد لا تبیعوا الطعام بالطعام بحال کیلی الا سواء و ثابت نمیشود اینحال کیلی مگر
در کثیر که داخل کیل است و انکه بکیل نیست خارج است از صدر پس بر اباحة اصلیه

باشد پس شد این تغیر در نص بمصاحبت تعلیل را بدلیل آخر به تعلیل واز تعلیل تغیر

آید وخلاصه جواب آنکه اینجا از تعلیل تخصیص نشده بلکه عموم نص نبود مگر در احوال کلیه

وتعلیل را دران دخل نیست فافهم واینجا سوال دیگر وارد میکنند شافعیه که در زکوة منصوص

است وجوب شاة ویا بنت مخاض ویا بنت لبون وشما جایز میدانید ادای قیمه را

بعلت آن که زکوة مشروع برای سد حاجه محتاج است ودفع حاجات در قیم بوجه اتم میشود

واین تعلیل مبطل حکم نص است پس تعلیل مذکور جایز باشد ومصنف در جواب آن میگوید

وانما سقط حق الفقیر فی الصورة بالنص لا بالتعلیل ونه ساقط شد حق فقیر در صورة الجه

مذکور گشته در زکوة مگر بسبب نص دیگر که دال است بر سقوط حق فقیر از صورة لانه وعد

ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر بايجاز المواعيد من ذلك

المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد فكان اذنا بالاستبدال واین برای آن

است که وعده کرد الله برسانیدن ارزاق فقراء زیراکه وعده کرد رزق هر کس بود

از اغنیا وفقرا واغنیا در مال حظ کرد باقی ماند وعدة ارزاق فقراء وبعد این وعده

برای ارزاق فقراء واجب کرد مال مسمی بر اغنیاء برای نفس خود وآن مال زکوة

است از انچه که خود داده است بعد آن امر کرد بایجاز مواعید آن ارزاق فقراء از

ازان مال مسمی واین برای آنکه مواعید ارزاق فقراء باقی است بر الله ومالیکه واجب

کرد برای نفس خود وحال آنکه خود مستغنی است دهانید مر فقراء را پس معلوم که این

دهانیدن ایجاز مواعید رزق فقراء است واین ایجاز مواعید را محتمل نیست این مال

مسمی در زکوة با اختلاف مواعید زیراکه مواعید کثیره از ماکول وشرب ولباس از

سمی در زکوة حاصل نمیشود پس شد این ایجاز مواعید اذن باستبدال و برین
وارد میشود که وعده ارزاق وعده بات است و ایجاب مال سمی بر اغنیا و اداء آن
در اختیار اغنیاء است و این ایجاب ایجاز آن وعده نباشد وگرنه لازم آید که
اگر اغنیاء عصیان کنند فقراء بی رزق مانند و این باطل است بلکه ایجاز آن مواعید
بالقاء در قلب فقراء طلب کسب معاش راست و هر کس در یکی از اسباب
معاش گرفتار است که بآن رزق موعود میرسد و از آن اسباب حصول مال از
اغنیاء نیز هست و الله تعالی در قلب اغنیاء القاء میکند که قدری مال بفقراء بدهند
خواه در وجه زکوة و خواه در غیر آن پس چنانکه مواعید ارزاق مختلف اند هم عطیات
الله تعالی مختلف اند و اسباب کسب نیز مختلف اند پس ایجاز این مواعید باین
عطیات است و اعطاء از اسباب حصول مال است فافهم وحق در جواب آنست که
جواز صرف قیمه مال سمی در زکوة ثابت است در شرع پس معلوم شد که ذکر آن
سمی در زکوة برای تعیین قدر مالیه است نه برای ایجاب صورة آن سمی و ثبوت
جواز صرف قیمت ثابت است از کتاب امیر المومنین افضل الصدیقین رضی الله عنه
و در اول کتاب این بود هذه فریضه الصدقه التی فرضها رسول الله صلعم کسیکه رسید صدقه
جذعه را و نیست جذعه نزد وی ٧ حقه است پس به رستیکه گرفته شود از وی حقه و گرفته شود ٧ و نزد وی
با آن حقه دو شاة اگر میسر شود او را و یا بیست درهم و کسیکه رسیده است نزد وی صدقه
حقه و نیست نزد وی حقه و نزد وی جذعه است پس قبول کند اخذ جذعه را و رد کند
او را بیست درهم و کسیکه رسید نزد وی صدقه بنت لبون و نیست نزد وی

لبون و نزد وی بنت مخاض است پس قبول کرده شود بنت مخاض فرواد آن

یا بنت مخاض بست درهم یا دو شاة و این امر است بجواز استبدال در زکوة و نیز

دید رسول الله صلعم ناقه بهتر در ابل صدقه پس پرسید ماهذه چیست این ناقه این

مال اجود است و در زکوة واجب وسط است پس عرض کرد صاحب صدقه

که گرفتیم او را بعوض دو شتر از حواشی ابل پس فرمود آنسرور صلی الله علیه و سلم

نعم اذن ارای این هنگام جایز است در فتح القدیر گفته رواه ابن ابی شیبة

و این نص صریح است در آنکه واجب در زکوة مالیة وسط است نه صورة وسط

و اگر نه یک ناقه قائم مقام دو بعیر نمیشد و نیز معاذ فرمود ند ائتونی بخمیس و لبیس

مکان الذرة و الشعیر اهون علیکم و خیر لاصحاب رسول الله صلعم بالمدینه یعنی بدهید مرا

خمیص در آن جا در پنج دراع و ملبوس مکان ذره و شعیر آسان است بر شما و بهتر

است مر اصحاب رسول الله صلعم رواه البخاری تعلیقا ازین حدیث نیز معلوم شد الله لا

که مقصود در زکوة ادای مالیة مسمی است نه صورة آن و این از تعلیل نص نیست بلکه

نص است پس اعراض ساقط شد فافهم و رکنه ما جعل علما علی حکم النص مما اشتمل

علیه النص و جعل الفرع نظیرا له فی حکم الوجود فیه و رکن قیاس آنچیز است که

گردانیده شده علامة بر حکم نص که بسبب اعتبار کردن آنرا باعث بر حکم یا آن الخبیر

حکم که مشتمل است بروی نص و گردانیده شده است فرع نظیر مر اصل را در حکم

آن بسبب وجود این علامة در وی و خلاصه آنکه رکن قیاس علة معتبره است

از جانب شرع در حکم نص و آن موجود باشد در وی و بسبب وی حکم اصل

متعدی

بود سوی فرع و نیز باید دانست که رکن شی عبارة است از آنکه متقوم شود بان شی و قیاس
متقوم میشود از اصل که دی و از فرع و علت مشترکه بیان اصل و فرع موجبه مر حکم اصل را و اما حکم و حکم
فرع پس نتیجه قیاس است نه از ارکان قیاس و بعضی رکن قیاس کردانیده علت حکم را زان جهت که برای
آنکه رکن اعظم است چنانکه در حدیث واقع است الحج عرفه و هو جائز ان یکون وصفا لازما و عارضا
و اسما و جلیا و خفیا و حکما و فردا و عددا و ان علم حکم جایز است که باشد وصف خواه لازم چون ثمنیه
در وجوب زکوة در ذهب و فضه و خواه عارض باشد چون انفجار عرق از دم مر لزوم وضو را در استحاضه
و جایز است که باشد اسم مقابل وصف چون دم در ایجاب وضو و این قسم را اعتبار کرده است
امام فخر الاسلام رضی الله عنه و ظاهر آنست که اعتبار این قسم تسامح و تساهل است و علت منحصر است
در وصف چنانکه جمهور بیان شاهد اند و دم علت نیست بلکه خروج دم علت است و جایز است ٧ عبارت
که جلی باشد چنانکه علت منصوص همچو طواف مر طهارة سور هره را و جایز است که خفی باشد چون
علل مستخرجه باجتهاد و جایز است که باشد حکم شرعی چون نجاسته که علت است مر حرمت
بیع خمر و خنزیر را و جایز است که باشد فرد واحد و غیر مؤلف از اجزاء چون قدر و یا جنس که علت است
بر حرمت ربا النسیه را و جایز است که باشد عدد یعنی متعدد و در این قسم دو احتمال اند یکی آنکه مرکب باشد
از امور متعدده چون قتل عمد عدوان مر وجوب قصاص را و بعض در ان اختلاف کردند ٧ که علت
و گویند که علت مرکب نمیشود ورنه لازم آید قیام علت که عرض واحد است بمحال مختلفه و این تاهم
واهی است که علیت مفهوم اعتباری است از هر دو در حال اجتماع آنها هر دو منتزع میشود چون
ابوه که منتزع است از آن ن جامع مر اجزاء و احتمال دیگر آنست که علل مستقله متعدده باشند
که نزد جمهور جایز است چون خروج بول و غایط و نوم و غیر آن مر وجوب وضو را و احتلام

وحیض ونفاس بر وجوب غسل ... وبعضی منع میکنند بزعم آنکه چون بیکی معلول واقع شد حاجت بسوی دیگر نماند ولازم آید که هر واحد علت مستقله نباشد وجواب این وتوهم فاسد است زیراکه این علل مستقله که هستند مرکلیات را اند وکلیات را تحققات اند واز هر علت یک تحقیق حاصل شود وهیچ خلف لازم نیست ودر صورتیکه هر واحد متحقق شود پس اول علت است که بر آن معلول خاص مرتب شده وآن علت که بعد وی آید مرتا ثیر او را مانع گشت زیراکه هر واحد وقت انفراد علت است ودر علت ثانیه انفراد باقی نماند واگر هر دو علت بر سبیل اجتماع متحقق شوند پس اظهر آنست که درینصورت علت قدر مشترک است درمیان علل زیراکه هر واحد مستقل بود وقت انفراد ودر وقت اجتماع قدر مشترک علت مستقل باشد زیراکه هر واحد در تاثیر محتاج سوی امر زاید نیستند پس قدر مشترک میان آنها نیز محتاج در تاثیر سوی امر زاید نباشد وآنچه گفته شده که برینصورت تحصیل معلول اقوی میگردد واز تحصیل علت لا طایل است زیراکه استحاله قوة تحصیل معلول از تحصیل علت در فاعل حقیقی است واین علل علل جعلیه اند از شارع وبعضی میگویند که در صورت اجتماع مجموع علل موجود علت است وبعضی میگویند که هر واحد علت است ومتوارد بر معلول واحد شخصی است واین باطل است زیراکه لازم می آید که هر واحد علت مستقله باشد ونباشد زیراکه چون بر یکی معلول مرتب شد حاجت به یکری نماند فافهم ویجوز فی النص وغیره اذا کان ثابتا به وجایز است که باشد این علم حکم در نص چون ایقاع عداوة در حرمت خمر وسیکر مذکور است در نص تحریم هر دو جایز است که باشد در غیر آن نص وقتیکه ثابت باشد آن غیر نص ودلالت کون الوصف علة صلاحیته وعدالته بظهور اثره فی جنس الحکم ... ونعنی بصلاح الوصف ملایمته وهی ان یکون ... موافقة العلل المنقولة

از ینها

المعدل

حتی

من رسول الله صلعم وعن السلف و دلیل بودن وصف علة صالح بودن وصف علة را وعدالت
آن وصف یعنی ظاهر شدن اثر آن در جنس حکم معلل به و اراده میدارم از صلاح وصف
ملایم بودن وصف مر حکم را و این ملائمة آنست که باشد این وصف بر موافقه
علل منقوله از رسول صلعم و منقوله از صحابه رضوان الله علیهم و این ملاومة و موافقه و عدالت
را آنست که ثابت شده باشد اعتبار شارع عین وصف را در عین حکم چون طواف
در طهارة سؤره هره و عین وصف را در عین حکم چون ~~طواف در طهارة سؤر~~ جنس حکم
چون اخوه لجهة اب و ام مقدم است در ولاية انکاح بر اخوه لاب فقط ثابت شده است و اعتبار
شارع این اخوه را در جنس حکم و آن مطلق ولایة است چنانکه در میراث و اعتبار جنس وصف
را در عین حکم چون اغماء که علة است در نحاذ مر اسقاط صلوة کثیره را و جنس وی که عجز است معتبر
است در اسقاط صلوة کثیره و اعتبار جنس وصف را در جنس حکم چون حیض که مسقط است قضاء صلوة
را بسبب عروض مشقة پس این مشقة خاصه مسقط وجوب صلوة است و جنس وی که مطلق
حرج است اثر کرده در جنس سقوط چنانکه مشقة سفر مسقط است وجوب نصف صلوة را و این
چهار مفردات اند و بعضی با بعض مجتمع شوند و این مرکبات بیازده میرسند و چهار
مفردات هم یازده قسم میشوند چرا که ترکیب بیشتر است علة وی اقوی است
و اما مناسبت مجرده از تاثیر بوجوه مذکوره میان وصف در میان حکم از اخاله و تخریج
المناط میگویند و این اخاله عبارة از آنست که مناسبة میان وصف و حکم چنین باشد
که در شرع این حکم نزد این وصف متلقی بقبول باشد نزد عقول سلیمه و اگر بر عقول
سلیمه عرض کرده شود از آن ابا نکند پس اخاله مناسبت بر آوردن است و از

احاله علیته علت ثابت میشود نزد شافعیه و این احاله مسلکی است برای اثبات
علت بدلیل آنکه این موجب است ظن شارع حکم را نزد وجود این وصف ظن.
واجب الاتباع است و نزد حنفیه احاله حجت نیست و از وی علیت علت ثابت نشود زیراکه
برای شرع حکم اعتبار شارع باید و چون تاثیر و اعتبار شارع بوجهی از وجوه نباشد
پس شرع حکم نمیتواند کرد مگر بعقل و حکم عقل بدون ثبوت از شارع اعتبار ندارد
و آنچه میگفتند که احاله مفید ظن است میگوییم که بلی مفید ظن است لیکن ظن مطلق بکار
نیاید و واجب الاتباع نیست و نیست واجب الاتباع مگر آن ظن که از شرع پیدا شده
باشد و این ظن از شرع پیدا نیست زیراکه اعتبار شارع نیست در ثبوت حکم را
نزد ثبوت وصف و بالجمله از اعتبار احاله نصب شرع بعقل لازم می آید فافهم
کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح و هو موثر فیها لما یتصل به من العجز تاثیر الطواف
لما یتصل به من الضرورة مصنف مثال آورد برای عدالت علة میگوید این عدالت
وصف مثل تعلیل ماست بصغر در ولایت مناکح که اب مثلا و جد مثلا والی نکاح
صغیر و صغیره میشود اگرچه صغیره ثیبه باشد و این صغر موثر است در ولایت بسبب عجز که
متصل شده بصغر از عجز از اتیان بافعال شایسته در معاش و معاد و تمیز میان نافع
و ضار مثل تاثیر طواف در طهارت سور هره بسبب آنکه متصل است بطواف از ضرورة
و اعتبار شرع یافته شده ضرورة را در ترفیه و در صغر ضرورة است بسبب عجز پس
موجب ترفیه شود باثبات دلالت و اعتبار شرع ثابت شده در تاثیر صغر
در ولایت مالی و این نیست مگر بسبب عجز و این نوعی است از ولایت فافهم

دون

دوران الاطراد وجودا وعدما او وجودا دلیل بر علة نیست اطراد وجودا وعدما یعنی
هرجاکه وجود وصف باشد وجود حکم باشد وگر وصف منتفی شود حکم ممتنع شود
وانرا دوران نامند ونیست دلیل بر علة وصف اطراد در وجود یعنی هرجاکه
وجود وصف باشد وجود حکم باشد و دوران حجت نیست و دال بر علت نیست
نزد ما ونزد بعضی شافعیه چون امام همام امام حجة الاسلام ابوحامد محمد غزالی رضی الله
عنه واکثر شافعیه دوران را حجت مثبته علیة وصف میدانند وبعضی مبالغه کردند وحجت
قطعیه گویند مثل تجربیات میگویند که دوران وصف با حکم علامت بودن وصف
علة است مر حکم را ومفید است مر ظن علت را وما حنفیه میگوییم که بدون اعتبار شارع
وصف را در حکم وصف علة نمیشود ودوران موجب اعتبار شارع اثری دلالة کافی
است ودوران نحو است در بیان علة اثری از دوران متحقق از علة دفع شود ... که
دوران ثبت علة شود ومصنف ان ده دوران خلق علیة را منع میکند چنانکه گفت لان
الوجود قد یکون اتفاقا برای اینکه وجود حکم نزد وجود وصف گاهی میشود باتفاق
یعنی بلا علیة وحاصل انکه وجود حکم نزد وجود وصف موجب لزوم است نه موجب علیت
که در دو معلول علة واحده نیز میشود وانجا علة باهم نیست واگر مقتضی لزوم علت
باشد پس لازم آید که حکم علت وصف باشد زیراکه در دوران لزوم از هر دو جانب
است یکی را علة گفتن نه دیگری را رجحان بلا مرجح است وبعضی از قائلان دوران
گویند که چون حکم دائر شد با وصف پس وصف یا خود علة است ویا ملازم علت
است پس وصف هرجاکه متحقق شود حکم نیز متحقق شود بواسطه ملازمه با علة وانی

لانه واسطه شارع را
دلیل را لابد باید وبعد
دلالت دلیل را لابد اعتبار
شارع م

قول غلط است زیراکه احتمال است که حکم غیر معقول العلة باشد و شرع علة وصفی در آن
اعتبار نکرده باشد پس وصف ملازم علت نباشد و نیز دوران اطراد در وجود
عدم در اصل است نه در فرع زیراکه اگر در فرع اطراد معلوم باشد پس طلب علت
و قیاس لغو شود و نه فرع فرع ماند و نه اصل اصل پس در دوران اطراد ثبت حکم
در ماعدا فرع پس ملازم بودن وصف علت حکم را در ماعدا فرع ثابت شده و ازین
تعدی حکم سوی فرع لازم نمی آید زیراکه جایز است که آن علت که ملزوم وصف است
مختص باصل باشد و یا در اصلی دیگر نیز موجود باشد پس علت علة متعدیة بسوی
فرع از دوران لازم نیاید پس ظاهر شد که دوران نه مثبت علیة وصف است مر حکم را
و نه ملزوم علة متعدیه بسوی فرع میتواند شد فافهم ومثله التعلیل بالنفی لان استقصاء
العدم لا یمنع الوجود من وجه آخر کقول الشافعی رح فی النکاح بشهادة النساء
مع الرجال انه لیس بمال الا ان یکون السبب معینا کقول محمد فی ولد الغصب انه لم یضمن
لانه لم یغصب و مثل این اطراد در عدم صحه تعلیل نفی حکم است بنفی علة که این تعلیل
صحیح نیست برای انکه استقصاء عدم هر یک علت را منع نمیکند وجود حکم را بوجه
آخر یعنی بعلة اخری و حاصل انکه استدلال بانتفاء علة بر انتفاء حکم صحیح نیست زیراکه
تعدد علة هر حکم واحد را جایز است پس بانتفاء یک علت انتفاء حکم لازم نیاید و جائز
است که حکم موجود باشد بعلة اخری و این تعلیل مثل قول امام شافعی است
رضی الله عنه در نکاح بشهادة زن با رجال که آن نکاح که در وی یک رجل و دو
مرئه شاهد باشد صحیح نیست و قول امام مذکور در استدلال اینست که بدرستیکه
نکاح

نکاح مال نیست وعله قبول شهادة نساء مال است وچون مال منتفی شد پس
شهادة نساء نیز منتفی شد پس نکاح بلا شاهد ماند واین استدلال صحیح
نیست زیراکه جایز است که علت دیگر قبول شهادة را متحقق باشد
وآن بودن نکاح حقی از حقوق عباد است واین عدم جواز تعلیل بعدم ثابت
است مگر در حکمیکه باشد سبب واحد معین دراین زمان باتفاق واین علت ابعاد
حکم لازم شود ورنه حکم بدون علت ثابت شود مثل قول امام محمد رضی الله عنه
در ولد مغصوبه قبل منع آن پدر است که مضمون نیست برای اینکه غصب کرده
نشده وسبب ضمان نبود مگر غصب پس بانتفاء آن انتفاء ضمان لازم آید
آنکه گفته شد که استدلال بعدم علة بر عدم معلول صحیح نیست مگر اینکه علت
واحده باشد بر مبنی منطبق است قول امام فخر الاسلام وقاضی ابوزید اسرار
رضی الله تعالی عنهما ودر کتب متاخران همچو صاحب تحریر مذهب حنفیه نقل میکنند
باینکه علة امر عدمی نمیشود وشافعیه مختلف اند بعض میگویند که عدمی علت
وجودی نمیشود وبعض جایز میدارند وبر اثبات بودن عدمی علة مر حکم وجودی
را دلیل می آرند که عدم قدرة بر جماع علة تفریق است وتعیین بعنینة فرزند ارد زیراکه
علة بعنینة نیست مگر بسبب عدم قدرة بر جماع پس علة عدم قدرة است ومخفی نیست که عدم
قدرة بر جماع اگرچه نزد عقل مناسب است لیکن معلوم الانتفاء است در شرع زیراکه
از عروض حمی دقی وفالج بدنی را ضعف عارض میشود وازان قدرة بر جماع نمیماند
واین عدم قدرة موجب فرقة نیست بلکه عدم قدرة خاصه که بعنینة حاصل میشود

بلکه بسبب عدم قدره بر جماع

پس عنبه علة تفریق است و عنبه معنی وجودی است و بعض شافعیه که منکر اند علیة عدمی را
دلیل می آرند باین وجه که عدم اگر علة باشد آن عدم یا مطلق عدم است و یا عدم مضاف
و عدم مطلق صالح علیة نیست و عدم مضاف یا مضاف است سوی انجیر که دران
مصلحة است پس عدم آن تفوت مصلحة است پس چگونه علة شود و یا بسوی آنچه
که دران مفسده است و مفسده مانع است پس این عدم عدم مانع شد و علت
مقتضیه غیر آن باید و یا مضاف است سوی نقیض مناسب و مضاف سوی نقیض
مناسب اگر علة باشد پس برای آنکه مظنة مناسب است و آن مناسب خفی
است زیرا که اگر ظاهر میبود او نفس علة میشد نه مظنة آن و چون مناسب
خفی باشد نقیض او نیز خفی شد پس این عدم مضاف سوی نقیض مناسب
نیز خفی شد پس قابل علة نماند و اگر مضاف است سوی غیر نقیض مناسب
پس ممکن است که این عدم یافته شود با نقیض مناسب پس موجب حکم نمواند
شد پس علة نمیتواند شد و فریق دیگر جواب میدهند که ما اختیار کردیم که این
عدم مضاف است سوی نقیض مناسب و آن مناسب همین عدم است و مضاف
الیه نقیض وی است و این عدم مضاف علة ظاهره است غیر خفی چنانکه عدم
اسلام علة است مر قتل مرتد را و این عدم مضاف است سوی اسلام و آن اسلام
نقیض این عدم است نه از نزد حنفیه علة قتل مرتد حرابة است و این معنی
وجودی است فافهم و تامل والاحتجاج [illegible] باستصحاب الحال لان المثبت
لیس بمبق و مثل احتجاج یطرد احتجاج باستصحاب حال است و این احتجاج

است انبوت شیء در وقتی بر بقاء آن واین احتجاج باطل است برای اینکه مثبت
ست رانیست مثبتی از ابقی محتمل است که منتفی باشد وذلک فی کل حکم یعرف وجو
بدلیله ثم وقع الشک فی زواله کان استصحاب حال البقاء علی ذلک موجبا عند
الشافعی رح وعندنا لا یکون حجة موجبة لکنها حجة دافعة واین استصحاب در هر حکم
معلوم شود بدلیل وی بعد آن شک واقع آن باشد استصحاب حال بقا بر آن ٢ شود در زوال
حال که معروف شده بود بدلیل ثابت است وحال وجوب نفی معروف
مقتضی وموجب بقا را نزد امام شافعی رضی الله عنه یعنی وجود شی دلیل است
بر بقاء آن تا اینکه انتفاء بقاء ثابت شود از مقتضی ونزد مصنف واتباع امام
فخر الاسلام رضی الله عنه نیست این استصحاب حجة موجبه مر بقاء را واحکام مرتبه بر
بقاء را لکن آن حجة دافع است که دفع میکند لزوم حکم را ونزد محققان حنفیه
مثل شیخ ابن همام واحزاب وی نه حجة دافعه است ونه حجة موجبه واین ظاهر است
زیرا که مثبت مبقی نیست پس بقاء را دلیل آخر باید وعجب است که مصنف جود
استدلال کرده بر عدم احتجاج باستصحاب باینکه مثبت نیست مبقی ومقتضی این
دلیل آنست که او حجة باشد واینجا میگوید که حجة دافعه است حتی قلنا فی الشقص
من الدار اذا بیع وطلب الشریک الشفعة فانکر المشتری ملک الطالب فیما فی
یده فالقول قوله ولا تجب الشفعة الا ببینة وقال الشافعی رح تجب بغیر بینة یعنی
نزد ما استصحاب حجة مثبته نیست تا اینکه گفتیم ما گروه حنفیه در یک حصه از دار
چون ثلث وربع وقتیکه بیع کرده شود وشریک وی طلب شفعه کرد پس انکار

گرد مشتری ملک طالب شفعه را در آن دار پس قول قول مشتری است و شفعه واجب
نشود مگر به بینه و همچنین حکم است اگر دار مبیع شود و جار شفعه طلبد و مشتری انکار
ملک طالب کند در دار مشفوعه بها و مسئله در تنقیص دار برای این فرض کردیم
که خلاف امام شافعی بوجه مذکور صحیح بود زیرا که نزد این امام شفعه جوار نیست
فرموده امام شافعی رضی الله عنه واجب شود شفعه بدون بینه بر ملک طالب بدانکه
مبنی این خلاف بر آن است که ید دلیل ملک است نزد امام شافعی پس ملک
طالب شفعه ثابت است در دار مشفوعه بها بدلالة ید و نزد ما ید دلیل ملک نمیتواند بود
وقت انکار مشتری زیرا که متنوع است پس دلیل ملک نمیتواند بود بوجهی که واقع
انکار باشد و این از استصحاب حال نیست لیکن استصحاب ید بر ملک را شبیه
حال است ازین جهت اینجا متفرع ساخت بر استصحاب و مثال استصحاب حال مفقود
است زیرا که مفقود حی بود و تا مضی مدة حکم الحیوة کرده میشود باستصحاب حیوة
ماضیه مر حیوة حالیه را پس این مفقود وارث مال اب خود نشود با بودن ورثها
دیگر زیرا که استصحاب حجت موجبه ملک جدید نمیتواند که این حجت مثبت نیست و مال
مفقود موروث نمیشود که اقرباء وی مالک مال وی نمیتوانند شد زیرا که استصحاب
واقع مر ثبوت ملک غیر را در مال وی میتواند شد زیرا که استصحاب حجت دافعه است
و آن محققان که استصحاب را اصلا حجت نمیدانند میگویند که درین مسئله این گویند
که مفقود مشکوک است حیوة وی و موت وی و هیچ یک ثابت نیست پس او
وارث اب نشود زیرا که شرط میراث حیوة وارث است وقت موت مورث ۷ موت

و حیوة

وحيوة المفقود ثابت نيست پس شرط ميراث مفقود شد چنانكه مولود پيدا نشود
وا وارث نكند وارث نميشود براي عدم ثبوت حيوة وي ومال مفقود را اقرباء
وي وارث نميتوانند شد زيراكه شرط يافتن اقرباء ميراث را موت مورث
است وموت به ثبوت نرسيده پس شرط شدن مال وي ميراث منتفي شد
پس مال وي موقوف ماند تا آنكه موت وي ثابت شود فافهم والاصح تعارض
الاشباه كقول زفر رح في المرافق ان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل
بالشك وهذا اصل نحو دليل اين عطف بر احتجاج باستصحاب الحال ومثل اطراد
ودر عدم حجت احتجاج است بتعارض اشباه واين نوع از اشباه حجت نيست واين تعارض
اشباه مثل قول امام زفر است رضي الله عنه در حق دخول مرافق در غسل يد بدرستيكه
از غايات آن غايات اند كه داخل ميشوند در حكم مغيا واز غايات آن غايات
اند كه داخل نميشوند ودر مرافق شك افتاد پس داخل نشود در غسل ايدي بالشك
ومصنف ميگويد كه احتجاج بتعارض اشباه در حقيقت عمل بلا دليل است زيراكه از
دخول بعض غايات وعدم دخول بعض شك واقع شد ومعلوم نشد كه مرافق
از كدام غايات است پس حكم بخروج مرافق بلا دليل است ونيست اين حكم
بخروج اولي از حكم بدخول زيراكه چون شك افتاد در خروج ودخول پس حكم
بخروج كرده نشود بشك بلكه اين اولي است زيراكه غسل يد ثابت است ووجوب
آن بيقين ودر خروج مرافق از يد شك افتاد پس حكم بدخول براي احتياط
اولي است والاصح عمالا يستقل الا بوصف يقع به الفرق كقولهم في مس الذكر

انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول اين عطف است بر سابق
خود يعني مثل اطراد در عدم حجة احتجاج بآن علة است كه مستقل نيست در اثبات
حكم مگر بوصف زايد كه بآن فرق نشود درميان مقيس ومقيس عليه واين ظاهر است
زيراكه چون فرق شد درميان مقيس ومقيس عليه پس حكم مقيس عليه در مقيس مانند
واين مثل قول قائلان است در مس ذكر كه اين حدث است براي اينكه اين
مس فرج است پس شود حدث چنانكه مس كند فرج را درحاليكه بول ميكند پس
مس فرج مستقل نيست در بودن حدث مگر بعد انضمام حال بول باوي واين بول
حدث است ومس ذكر بلا بول حدث نميشود بدانكه اين مثال فرضي است وكسيكه
مس ذكر را حدث ميگويد او را دليل ديگر است چنانكه سابق گذشت بنذ الف
كقولهم ونسبته بالحدي بكر والاحتجاج بالوصف المختلف فيه كقولهم في الكتابة
الحالة انه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر اين عطف است
بر سابق خود يعني احتجاج بطرد در عدم صحة احتجاج بوصف مختلف فيه است زيراكه
چون وصف مختلف فيه شد منع متوجه شود واحتجاج تام نشود مثل قول قائلان
در كتابت حاله بدرستيكه اين عقد است مانع نيست از كفاره دادن باعتاق
اين مكاتب بكتابة حالة پس شود اين كتابت حالة فاسد چون كتابت
بعوض خمر نزد ما كه بنده بخمر باطل است زيراكه خمر مال نيست وكتابت مطلقا
خواه باشد حالة ويا موجله مانع تكفير نيست قبل اداي چيزي از بدل كتابت
پس اين احتجاج تام نشود نزد ما والاحتجاج بما لا شك في فساده كقولهم الثلث ناقص

العدد

القراءة من سبعة فلا يتأدي به الصلوة كما دون الثلث اين عطف بر سابق خود است
و مثل احتجاج بلا دليل و در عدم صحة احتجاج است با آنكه شك نيست در فساد وي و اين
حكم بديهي است مانند قول اينها كه سه آيت ناقص است عدد آن از عدد سبعه
پس ادا نشود به سه آيه صلوة چنانكه بكم از سه آيه ادا نمي شود نماز و فساد اين
ظاهر است كه سبعه را دخل نيست در صحت صلوة بلكه اين قدر بايد كه بر قراءة وي
قراءة قرآن صادق آيد و فساد در ما دون سه آيه نزد صاحبين رضه براي آنكه بر قراءة
ما دون آيت قراءة قرآن صادق نمي آيد در عرف آري اين قدر هست كه نزد امام
شافعي قراءة فاتحه فرض است و آن سبع آيه است پس نزد اين امام خصوص قراءة
فاتحه فرض است و اگر فاتحه نخواند و سبع آيات خواند و يا غير آيت نماز فاسد است
پس نزد اين امام سبعه آيه را و يا غير را دخل در جواز و يا فساد صلوة نيست
اگرچه دخل سوره فاتحه را است فافهم والاحتجاج بلا دليل عطف بر سابق اي مثل
الاحتجاج در عدم صحة احتجاج بلا دليل است يعني بعد بحث مجتهد و تفتيش او يافتن
دليل بر حكم پس اين نايافتن دليل دليل است بر انتفاء حكم از شارع با آنكه رفته
اند بعض شافعيه و قاضي بيضاوي از اينها است و اين نوع احتجاج باطل است
نزد ما و نزد جمهور شافعيه و اين ظاهر است زيرا كه نايافتن دليل موجب نيست
انتفاء دليل را در واقع و نه انتفاء مدلول را و در اين صورت چون مجتهد بعد تفتيش
نايافت دليل بر حكم پس مجتهد بر عدم اصلي خواهد گذاشت يعني آنكه هيچ حكم از شارع
واقع نشده نه بنفي و نه باثبات نه آنكه نفي اين حكم از شارع واقع شده ما اين

حکم شرعی کرده فافهم وجملة ما يعلل له اربعة اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او
وصفه واثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النسا ووصفه السوم في زكوة الانعام
والشهود في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها والتبرا ووصف الوتر والرابع
تعدية حكم النفي الى ما لا نص فيه لتثبت فيه بغالب الراي فالتعدية حكم لازم عندنا
جائز عند الشافعي لانه تجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية فالتعليل للاقسام
الثلثة الاول نفيا واثباتا باطل فلم يبق الا الرابع وجمله انکه تعليل کرده میشود باستنباط علة از را
براي آن چهار اند یکی اثبات موجب وسبب ويا وصف وي دوم اثبات شرط ‌‌ اثبات
ويا وصف او سوم اثبات حكم ويا وصف او ومثال موجب هم جنس بودن براي حرمت ‌‌ اثبات
نسيه ومثال وصف موجب اثبات صفه سوم است در زكوة انعام والنعام موجب زكوة
است ومثال اثبات شرط لازم كردن شهود در نكاح بر سبيل شرطيه مثال اثبات
صفه شرط عداله است وذكورة در شهود نكاح ومثال اثبات حكم صلوة وتر او است
ومراد از وتر اداء ركعه واحده است ومثال اثبات وصف حكم صفه وتر از وجوب است
وچهارم تعديه حكم نفي است بسوي آن چيز كه نيست نص دران تا ثابت شود
حكم نفي دران چيز كه نيست نص دران بغالب راي نه بقطع ومراد از حكم نفي آنست
كه نص بران دلالت دارد برابر است كه سبب باشد ويا شرط ويا حكم پس تعديه
حكم لازم است مر تعليل بعله مستنبطه را نزد ما بعض احزاب امام فخر الاسلام رضي الله عنه
وجائز است نزد امام شافعي رح براي انكه امام شافعي جائز ميدارند تعليل بعلت
قاصره چون تعليل ثمنيه در حرمت ربو در ذهب وفضه پس تعليل براي اثبات اقسام
ثلثه

علت اولی و برای نفی آن باطل است یعنی تعلیل برای اثبات امور سه اول در ابتدا
بدون اینکه متعدی باشد بر اصلی منصوص و این ظاهر است زیراکه لازم می آید اثبات شرع بی نص برای
پس نه باقی ماند برای تعلیل مگر رابع و آن تعدیه حکم منصوص است در غیر منصوص در اینکه
مذکور شد دو مقام یکی آنکه تعلیل بعلت قاصره که مختص باصل باشد جایز است یا نه پس
معتزلان از حنفیه رضوان الله علیهم برانند که جایز نیست و جمهور شافعیه جایز میدارند این
خلاف در علت مستنبطه است که بمناسبت علت او ثابت شده باشد نه در علت منصوصه
زیراکه اتفاق است بر جواز بودن منصوصه قاصره مختص باصل و شافعیه دلیل می آرند
بدینوجه که چون دلیل دلالت کرد بر ثبوت علیت علت قاصره بمسالک آن از سیر و مناسبت
پس علیتش لازم آمد زیراکه بعد دلالت دلیل انکار مدعی را راه نیست و از جانب حنفیه دلیل ۷ وی
آورده میشود که چون علت قاصره شد در فرع متعدی نشد پس تعلیل بی فایده شد
بخلاف تعلیل بعلت منصوصه زیراکه نص بر علت قاصره منع قیاس میکند و این
منع نیز از فواید است بخلاف مستنبطه که دران فایده نیست مگر امتناع عمل بقیاس و این
فایده در عدم تعلیل میتوان شد و در منصوصه منع از شارع است و حکم از شارع
که این محل قیاس نیست و شافعیه جواب میدهند که فایده آن معرفة حکمة حکم است
پس تعلیل بی فایده نشد و صدر الشریعه رح گفته که این مسئله متفرع است
بر خلاف در اشتراط تاثیر و بالکفایة بالاخاله چون حنفیه تاثیر شرط کردند پس علیت
علت مستنبطه قاصره نمیتواند شد زیراکه اعتبار شارع مر علت را در غیر اصل نیست
زیراکه علت مستنبطه بالغرض است پس اعتبار شارع در اصل دیگر باید تا تاثیر ظاهر

شود پس لازم آمد تعدیه علة و شافعیه چونکه تاثیر شرط نمیکنند و کفایت بر آن
میکنند پس روا است که مجرد مناسبه حکم تعلیل کنند اگرچه اعتبار شارع در اصلی ظاهر
نشده باشد و صاحب تلویح چنان ایراد کرده با آنکه تاثیر که حنفیه شرط کرده‌اند عام است
خواه تاثیر عینی باشد در عین حکم و یا تاثیر جنسی باشد در جنس حکم پس محتمل
است که عین علة علة قاصره باشد و یا تاثیر جنس وی در جنس حکم ثابت باشد
پس از اشتراط تاثیر علة قاصره منتفی نمیشود و این ایراد را شیخ ابن همام رح متلقی بقبول
کرده و بعضی گفته‌اند که مقصود صدر الشریعه تحریر مسئله است بدینوجه که مذهب آنست
که تعدیه علة لازم است خواه تعدیه عین وی باشد و یا جنس وی بنا بر اشتراط
تاثیر و شافعیه چون اکتفا میکنند با خاله پس تعلیل بعلتیکه نه وی متعدی باشد
و نه جنس وی صحیح میدارند و این وجه وجیه فتامل فیه و مقام ثانی آنست
که تعلیل برای تعدیه سبب در غیر منصوص و همچنین شرط جایز است یا نه پس
محققان از معتبران حنفیه بر آن اند که جایز است بدینوجه که وصف دلالت
کند بر آنکه این سبب سبب است در اصل و آن وصف موجود باشد در محل
دیگر پس آن نیز سبب بود و همچنین شرط و از جمله قائلان بجواز فخر الاسلام است
عنها و امام قاضی ابو زید است رح و وجه جواز آنست که وصف مشترک مناط السببیة
است و یا شرطیة پس هر جا که این وصف یافته شود سببیة و شرطیة ثابت
شود و دلالت دلیل بتوانند و نیز در صحابه واقع شده است زیرا که جناب
امیر المومنین علی رض قیاس کرده‌اند شرب خمر بر قذف چنانکه قذف علت

اقامت حد

اقامت حد ثمانین جلد بود و همچنین شرب خمر علت حد ثمانین جلد گردانیدند پس از قیاس
علیه شرب می حد را ثابت گردید و همه صحابه این قیاس را قبول کردند پس تعلیل برای
تعدیه بسبب باجماع شد و اگر در مسایل فقه تدبیر کنی پس تعدیه بسبب دیگر بیابی فافهم مبحث
الاستحسان و استحسان دلیلی است که معارض باشد قیاس جلی را که ظاهر امر دین آنرا
یابد والاستحسان یکون بالاثر والاجماع والضرورة والقیاس الخفی کالسلم والاستصناع و
تطهیر الاوانی وطهارة سور سباع الطیر و استحسان میشود با شریعتی نص خواه از کتاب گاهی
باشد و یا از سنت و استحسان میشود گاه باجماع و استحسان میشود گاه بضرورة و استحسان
میشود گاه بقیاس جلی یعنی استحسان منحصر است درین حجج و همین حجج وقت معارضه
آن بقیاس جلی استحسان نامیده شود مثال اول بیع سلم است قیاس میخواهد که این بیع
جایز نباشد زیرا که این بیع معدوم است لیکن نص کتاب و سنت حکم کرد بجواز آن و قیاس
متروک است و مثال دوم استصناع و صورت استصناع آنست که از بایع گوید که یک طشت
باین وزن و باین شکل مرا تیار کرده بده بقیمت کذا او او قبول کرد و این استصناع بیع آن طشت
است و اجاره نیست زیرا که اگر طشت مصنوع آرد یا مصنوع خود قبل عقد باشد صحیح او جبا ۷ دیگری
مسجود است که این بیع صحیح باشد زیرا که بیع معدوم است لیکن تعامل و آن اجماع
فعلی است حکم بجواز آن کرد و قیاس ترک کرده شد زیرا که قیاس مقابل تعامل ساقط
است اعتبار آن و مثال قسم سوم تطهیر ظروف است قیاس حکم میکرد که پاک نشود لیکن
برای ضرورة حکم بطهارة کرده شد و قیاس متروک ساخته شد و اظهر آنست که بجای
او اوانی آبار و حیاض باشد که تطهیر آن بعقل ممکن نیست پس حکم بطهارة کرده شد

بعد اخراج آب نجس و در اوانی اگر اوانی کبیر باشند مثل حوض صغیر پس تطهیر او جز
بغسل ممکن نیست و اگر صغیر باشد پس از ما نحن فیه نیست و غسل آن واجب است
مثال قسم چهارم سور سباع طیور است قیاس بر سور سباع بهائم میخواهد که طاهر نباشد
و این قیاس جلی است و قیاس خفی میخواهد که طاهر باشد زیرا که سباع طیور آب میخورند
از منقار خود و این عظم طاهر است پس ملاقی شد طاهر طاهر را و ملاقات طاهر
منجس نیست طاهر را ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره و هرگاه که شد علة علت بسبب اثر خود مقدم
کردیم ما جمیع حنفیه بر قیاس جلی استحسان را که قیاس خفی است وقتیکه قوی باشد
اثر استحسان که قیاس خفی است چنانکه در سور سباع طیور زیرا که ملاقات طاهر طاهر را
تاثیر قوی است در طاهر داشتن آب و در قیاس بر سباع بهائم علت نجاست سور
وی اختلاط لعاب است و این در سور سباع طیور متحقق نیست وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فركع بها
قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه واين عطف است بر قول وی قدمنا على القياس یعنی علت شد
باثر وی مقدم کردیم قیاس را برای صحت اثر وی بر استحسانی که ظاهر شد اثر آن و خفی شد
فساد آن چنانکه کسیکه تلاوه کرد آیه سجده را در صلوة خود پس رکوع صلوتی کرد برای آن
سجده بجنبه عمل بقیاس زیرا که وجوب سجده نبود برای تعظیم و این تعظیم از رکوع صلوة
حاصل میشود و در استحسان وجوب کفایت نمیکنند و آن استحسان قیاس بر سجده صلوة
است که رکوع قائم بمقام وی نمیشود ولکن در این استحسان فساد خفی است زیرا که سجده

لا یجزیه

در صلوة

در صلوة مطلوب باوست بالذات ونیز رکوع مطلوب است بالذات پس یکی قائم
مقام دیگری نمیتواند شد زیراکه تعظیم بهر دو مطلوب است بخلاف سجده تلاوة
زیراکه نیست مقصود از ایجاب آن مگر تعظیم درین حال واین تعظیم چنانکه بسجود حاصل
میشود همچنین برکوع صلوتی پس تاثیر علة در قیاس قوی است بخلاف غیر حالة صلوة
که از رکوع سجده تلاوة ادا نمیشود زیراکه رکوع در غیر حالة صلوة قربة نیست پس کافی
از سجده نمیتواند شد ورکوع در صلوة قربة است وتعظیم باو حاصل میشود پس بآن
رکوع سجده تلاوة مودی میتواند شد کذا افاد والثانی المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیته
بخلاف الاقسام الاخر الا تری ان الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع لا یوجب
یمین البائع قیاسا ویوجب الاستحسانا وهذا حکم تعدی الی الوارثین والاجارة بعد
القبض فلم یجب یمین البائع الا بالاثر فلم یصح تعدیته وحکم مستحسن بقیاس خفی صحیح است
تعدیه او هر جا که علة این قیاس خفی یافته شود بخلاف اقسام اخر از استحسان نص
کتاب وسنة واجماع واین برای آنکه معارضه قیاس مر اینها را فرض کرده
شد پس نص واجماع خلاف قیاس شد وخارج از سنن قیاس گردید
پس قیاس بران صحیح نیست آیا نمی بینی که اختلاف در ثمن قبل قبض مبیع
بوجهیکه مشتری دعوی ثمن اقل میکنند وبایع دعوی اکثر موجب نیست یمین
بایع را در قیاس زیرا قیاس ظاهر زیراکه بایع مدعی ثمن اکثر است ومشتری منکر
است از او ویمین بر منکر موافق قیاس است نه بر مدعی وموجب است یمین اختلاف
یمین بایع را در استحسان زیراکه چون حقیقة امر ملحوظ ساخته میشود ظاهر شد که هر واحد

مدعی است و هر واحد منکر دعوی بایع زیاده ثمن را است و مشتری منکر است آنرا
و دعوی مشتری آنست که وقت نقد اقل مبیع را در قبض داخل کند و بایع
منکر است آنرا و چون هر واحد منکر شدند پس تحلیف هر واحد حکم قیاس است اگرچه
نوع خفاء دارد و این حکم است که جاری و متعدی شود سوی وارثان بعد موت بایع و سوی
اجاره نیز وقتیکه اختلاف در اجره افتد قبل استیفاء منافع زیراکه مستاجر مدعی
استیفاء منافع را است بعوض اجره اقل و موجر منکر است آنرا و موجر دعوی
میکند زیاده اجره را و مستاجر منکر است آنرا پس بر هر دو یمین لازم آید که هر دو مدعی
علیه اند و اما اختلاف در ثمن بعد قبض مشتری مبیع را پس واجب شد در ان یمین
مگر بحدیث نه بقیاس زیراکه بعد قبض مبیع مشتری را هیچ دعوی نیست بر بایع و نیست
دعوی مگر بایع را بر مشتری پس بایع مدعی است و یمین مدعی خلاف قیاس است
نه ثابت شد مگر باثر و آن حدیث تحالف است اذا اختلف المتبایعان والسلعه
قائمة تحالفا وترادا پس صحیح نشد تعدیة الحکم نه سوی وارثان بایع و نه سوی اجاره
کذا قال لوا وانی فقیر را درین کلام است که در شرح مسلم مذکور شده مبحث الاجتهاد
والاجتهاد عبارة است از بذل فقیه طاقة خود را برای استخراج حکم شرعی نظری و مراد
از فقیه آنکس است که مستجمع باشد اموری را که در انها نظر کرده حکم برآرد بعض
قید ظنیه را اعتبار کرده در حکم و مراد از ان … ظنیت ظنیة بمعنی اعم است که در و احتمال
باشد خطا باین غیر ناشی از دلیل و خواه ناشی از دلیل زیراکه استخراج حکم از خاص قطعی
و نص مفسر میکنند با وجود آنکه احتمال انصراف از ظاهر غیر ناشی از دلیل موجود
است

۲۳۳۲ است و اشتراط این ظنیه بهر آنست که استخراج حکم از مفسر و محکم دران شریک اند
جمیع عارفان لغت و اجتهاد را در فهم آن دخل نیست لیکن بران وارد میشود که بعض
قطعیات چنین اند که قبل ملاحظه دلیل در تحت اشکال باشند چون بودن بسمله
از قران و بعد ملاحظه دلیل آنها هیچ احتمال نمیماند نه ناشی از دلیل و نه غیر ناشی از
دلیل و این قطعی محل اجتهاد است و لهذا منکر از تفسیق نیست و اجتهاد واجب عینی
است بر مجتهد وقتیکه سؤال شود بحکم حادثه مخصوص زیراکه جواب بر وی واجب
۷ پس میشود و وقتیکه حادثه او را پیش آید برای عمل اجتهاد واجب شود زیراکه بر وی
عمل حکم این حادثه واجب است و عمل بدون علم نمیتواند شد و این بر تقدیر نیست
که قول مجتهد آخر دران حادثه نباشد و اگر قول مجتهد آخر باشد پس عمل بقول مجتهد
آخر میتواند شد و واجب کفائی است استخراج احکام اگرچه حاجت بان پیش
نامده باشد زیراکه هدایه خلق و امر بالمعروف فرض کفایه است و این فرض
کفائی آن زمان است که مجتهدان متعدد باشند پس اگر مجتهدی اجتهاد کرد
همه از اثم خلاص شوند و اگر کسی اجتهاد نکرد همه آثم شوند و اگر یک مجتهد باشد
بر وی واجب عینی شود مگر آنکه احکام مستخرجه مجتهدین سابقین محفوظ باشند و بر
عمل کافی باشند پس برین تقدیر اگر مجتهدان موجودان بران اعتماد کرده
اجتهاد نکنند باک نیست و حدیث طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة [illegible]
بهمین است که گفته شود و اجتهاد از در احکام قطعیه است مخالف آن حرام است
لیکن بعد معرفت انیکه این احکام از دلائل قطعیه اوست و این [illegible]

این دانستی پس متوجه شوم بشرح کتاب وی شرط الاجتهاد ان یحوی علم الکتاب
بمعانیه و وجوهه التی قلنا وعلم السنة بطرقها وان یعرف وجوه القیاس و شرط
مجتهد بودن آنست که حاوی باشد علم کتاب را بمعانی آن کتاب و بوجوه آن
کتاب که گفته شد که خاص است یا عام است الی غیر ذلک و اکثر برآنند که علم
معانی تمام کتاب شرط نیست بلکه علم معانی آن آیات که آنرا تعلق است باحکام و اینست
مراد از علم کتاب و نزد این فقیر آنست که مجتهد مطلق را علم قصص نیز باید که از آن
محتمل است که احکام برآیند واگرچه شرط نیست لیکن اولی است قریب شرط و شرط
اجتهاد معرفه سنن است باسانید و وجوه معانی وی و نیست شرط معرفه جمیع سنن
بلکه معرفت سنن مشهوره و اگر از غریب سنن غفلت باشد ضرر نیست لیکن این شرط
است که او طاقه داشته باشد برآنکه امتیاز کند میان صحاح و ضعاف و اگر حدیث
غریب در وی آید پس بملاحظه سند وی صحت و ضعف وی معلوم کند و ازین شرط
لازم آمد که احوال رجال حدیث و رواة آن کما ینبغی داند و شرط آنست که وجوه
قیاس داند بوجهیکه میان قیاس صحیح واجب العمل و سقیم غیر واجب العمل فرق
کند دانستی که گفته شد لازم آید که او را از علم اصول حظ وافر باشد و چون شخص باین
شروط موصوف بود وا مجتهد مطلق است اما عدالت پس شرط قبول قول وی
است زیرا که در قبول قول فاسق توقف است و برین یک شرط زاید دیگر است که قصد
وی با معرفه احکام و تعلیم آنها باشد با سود ظن با خود و غرض وی نباشد تعصب و شهره بالکم
از حکام [illegible] است بر وجه ریا و سمعه و این شرط سابق [illegible] مصنف
انتقاد

التفات کرده بران اینجا تصریح نکرده و میباید مجتهد را که صاحب مجتهد را که صاحب ورع باشد
و خائف از الله تعالی باشد همیشه خصوص در وقت اجتهاد و شیخ اکبر خلیفه الله فی الارضین
میفرماید که مجتهدان امناء الشرع اند و بمنزله انبیاء و صاحب شرع اند و این ممکن نیست
مگر آنکه نور الهی معطی شود تا حکم مستخرج ایشان واجب العمل گردد و حکمة الاصابة الرای حتی
از المجتهد یخطی و یصیب والحق فی موضع الخلاف واحد الا اثر ابن مسعود رضی الله عنه فی المفوضه
و حکم اجتهاد را از مرتب بران رسیدن بحکم شرعی است بحسب غالب رای یعنی ظن
غالب پیدا میشود از اجتهاد و تو دانستی که مراد از ظن و غالب رای معنی اعم است که در آن
احتمال باشد اگرچه غیر ناشی از دلیل باشد و این حکم هم اکثری است و گاهی از اجتهاد
قطع نیز پیدا میشود پس در اکثر از اجتهاد غالب رای بحکم پیدا میشود تا آنکه مجتهد خطا هم میکند
و بصواب هم میرسد و حق در موضع خلاف واحد است برای اثر ابن مسعود رضی الله عنه
در مفوضه و آن اینست که در مفوضه حکم کرد بعد وفات زوج او را مهر کامل است و میراث
و گفت اقول فیه برایی ان یکن صوابا فمن الله و رسوله وان یکن خطاءً فمن ابن ام عبد میگویم
در حکم مفوضه برای خود اگر صواب است پس از الله و رسول است و اگر خطا است پس
از ابن ام عبد است پس ابن مسعود رض خطا در اجتهاد جایز داشتند و این اطلاق
از اجله صحابه هم واقع شده است چنانکه امیر المومنین علی رض و زید ابن ثابت رض
حکم بخطاء ابن عباس رض در مسئله عول کردند و ابن عباس رض حکم بخطاء زید
ابن ثابت کرد در میراث جد با اخ با آنکه گفت الا یتقی الله زید بن ثابت
یجعل ابن الابن ابنا ولا یجعل اب الاب ابا آیا اتفاق بمسئله زید ابن ثابت

الله را میکویند ابن الابن را ابن و نمیکویند ابو الاب را اب و بالجمله از صحابه
تخطیه در مجتهدات واقع شده است بلا شبه و کسی انکار نکرد و این علامه اجماع
است بر جواز خطا بر مجتهد در اجتهاد وی و دلیل دیگر آنست که فرض کرده
شد که زوج و زوجه هر دو مجتهد اند و اجتهاد زوج بر آن آمد که در انت باین
رجعت جایز است و اجتهاد زوجه بر آنکه از قول مذکور بینونت می آید و زوج گفت
مر زوجه را انت باین بعد آن رجعت کرد پس در اجتهاد زوج آن مرده حلال است
هر دو در اجتهاد زوجه حرام است پس اگر هر دو اجتهاد صواب باشند پس فعل و مطابق واقع
مخصوص با مرئه در یکوقت حرام باشد و حلال باشد و استحاله آن بین است و این
بر قایل بجواز خطا لازم نمی آید زیرا که نزد وی یک حکم خطا است پس در نفس
الامر لازم نماند اجتماع حل و حرمت در فعل واحد در وقت واحد آری اینقدر
لازم است که عمل بر دو اجتهاد نمیتواند شد پس مرتفع کرده شود سوی قاضی
که حاکم فوق آنها است هر چه حکم کند بر آن هر دو عمل نمایند و قالت المعتزله
کل مجتهد مصیب والحق فی موضع الخلاف متعدد گفته اند معتزله که هر مجتهد مصیب
است و در موضع خلاف حق متعدد است نسبت این قول سوی معتزله باصول
آنها درست نمی افتد زیرا که معتزله در هر افعال حسن و قبح ذاتی میدانند و هر طریق
آنی احکام از شارع متعلق میدانند و آن حکم البته واحد است بر مقتضی حسن و قبح
پس مجتهد اگر باین حکم رسیده است پس صواب است و اگر نرسیده است خطاء
... موضع خلاف یک حکم مطابق آن هیچ نتواند شد نه هر حکم در این
قول

قول بعض اشعریه است که نقل میکنند از قاضی ابوبکر باقلانی و از جبائی معتزلی نیز نقل میکنند
وحاصل قول ایشان آنست که در حق هر مجتهد حکم آنست که رای وی بآن رسیده است و این
قول باطل شده بدلایل سابقه و نیز بر بطلان این قول دلیل می آرند باین توجه که مطلوب مجتهد از
از دلیل ونتیجه دلیل وی جمله خبریه است پس محتمل مطابقه را ولا مطابقه است اگر مطابق است
صواب است ورنه خطا است اگر هر دو مطابق باشند پس جمع میان متناقضین شود واین فرقه
در جواب میگویند که بر هر مجتهد عمل بقول وی واجب است وچون نسبت بهر مجتهد حکم مختلف شد
اجتماع متناقضین لازم نیاید ودر این مقام کلام طویل است مستوفا است در مطولات وانچه که
سابق ذکر کرده شد در آن کفایت است وهذا الخلاف فی النقلیات دون العقلیات
الا علی قول بعضهم واین خلاف در نقلیات است نه در عقلیات واین کلام موهم بآن
است که در عقاید نقلیه نیز همین اختلاف است وحال آنکه همچنین نیست وحق عبارة
اینست که این خلاف در عملیات است نه در اعتقادیات زیرا که در اعمال میتوان گفت
که در حق بعضی این عمل واجب باشد ودر حق بعضی آخر عمل دیگر واجب واما اعتقادیات
پس اعتقاد آنچه که مطابق واقع است لازم است بر همه کس ودر آن تعدد حق
ممکن نیست وبودن تعدد حق در عقاید منسوب است بسوی عنبری و آنست مراد
از قول مصنف بعضهم لیکن قول وی را تأویل کردند بآنکه مراد وی آنست که نبود اجتهاد
در عقاید فاسده مواخذه نیست چنانکه منقول است از جاحظ و نزد ما اگر اجتهاد داده
در اعتقادیات خطا کرد باید دید که باقی ملة الاسلام گشته چنانکه رای وی به کفر
رسیده ویا بانکار رسول رسیده ویا بانکار ضروری دینی رسیده از انکار حیثیت و حکم

وصلوة خمسه وصيام رمضان ونحو ذلك پس منكر كافر است ومخلد در نار است واكر

نافى ملة اسلام نكشتند بلكه عقايد ثابته قطعيه نظريه را انكار كرد چنانكه مخلوق قران

قائل شد ويا نفى رويه كرد ويا نفى شفاعة مر اهل كباير نمود پس او آثم است وفاسق

بدعتى است اتفاق جماهير اهل سنة وجماعة ودرين مخالفت است جاحظ وعنبرى

واتباع ايشان ميكويند كه كسيكه بذل طاقت كرد ونظر فكرى كرد بعد آن راى و

نظر بكفر رسيد برو مواخذه نيست در آخرة اكرچه در دار دنيا احكام كافران

جارى كرده شوند دليل بر قول ما آنست آيات وسنن انه كه مؤكد اند بتكرار

تا آن كه قابل تاويل نمانده اند ودليل جاحظ آنست كه الله تعالى بر عباد خود حليم رحيم است مبتنى

كه براى برد مسح موزه تجويز كرده وبراى صحت بدن وضوء وصوم ساقط كرده پس

بعيد است از وى كه تكليف بامر عظيم دهد كه در يد قدرة او نيست زيراكه رسيدن

بحق از نظر فكرى در قدرة بنده نيست ونيست در قدرة مكر نظر واما افضاء او بسوى

حق پس در قدرة نيست پس بايد كه الله تعالى مواخذه نكند مر آنكس را كه نظر اكرچه

كند او را بسوى باطل وحق در جواب آنست كه الله تعالى رحيم است ودر

وسعت رحمت وى شبهه نيست ليكن الله تعالى نصب آيات كرده ومقدمات صحيحه عيان

كرده وهر كس قادر است برآنكه در آيات منصوبه نظر كند ودر مقدمات صحيحه

نظر كرده تاليف نمايد اين زمانى هركز خطا در راه نيست زيراكه از مقدمات صحيحه

نتيجه نمى آيد مكر صحيح وچون او در خطا افتاد معلوم كه در مقدمات صحيحه نظر

نكرده واين تقصير وى است وآيتى مامور به نشده زيراكه مامور بود بنظر در

بان زيراكه او مقصر
است تا آنكه عمل در
خلفه محسن از اين سهو
قول حابس ومنسوخ است
اكر قول ان بعمرى عمل بر
خطا باطل است بلا كلام
امدى حكم عموم در خلاف عبارات
بر يكى از اين اقوال

مقدمات

مقدمات صحیحه واو دران نظر نکرده و بالجمله این تقدیر محال است که شخص خود را از هوای
بعید داشته قصد خالص کرده برای اصابه حق نظر کند و بصواب نرسد پس وقتیکه بصواب
نرسید دانسته شد که او متجنب از هوی نشد در وقت نظر و در آیات تدبیر نکرد
واین ظاهر است در قیاسات واما در وحدانیه الله تعالی و رسالة رسول واما باقی عقاید
حقه پس دلیل بر وی سمعیات قطعیات اند و نیست مخالفه آن مگر بتقصیر
از عدم التفات سوی او گرفتن انچه حکم هوی وی است فتامل فیه ثم المجتهد

اذا اخطا کان مخطیا ابتداء وانتهاء عند البعض والمختار انه مصیب ابتداء و مخطی
انتهاء مجتهد وقتیکه خطا کند خطا کننده است در ابتدا و انتهاء ٧ و نیست که مجتهد
مصیب است در ابتدا و مخطی است در انتهاء و معنی این کلام تا حال واضح نشده زیرا که
فعل مجتهد اجتهاد است و درین فعل ممتثل امر است پس درین مخطی چگونه شود زیرا که
کسی در امتثال امر مخطی نیست و امتثال امر بر امر صواب است پس حکم ببودن
خطا در این امتثال امر از کسی صادر نشده پس اصابه در ابتدا متفق علیه است همچنین
گفته شیخ ابن همام رحمه الله و بعضی باین وجه توجیه کردند که مخطی ماخوذ است در خطا
او که او اجتهاد نکرده بر وجه صحیح و در قول مختار ماخوذ نیست زیرا که ادای آنست
بقدر وسعه خود مامور به را واین تقریر نیز صحیح نیست ~~زیرا که قول ببودن~~ زیرا که قول ببودن
مجتهد مخطی و ابتداء و انتهاء منسوب میکنند بسوی امام علم الهدی شیخ ابو المنصور
ماتریدی رضی الله عنه و او قایل نیست ببودن مجتهد مخطی ماخوذ و نسبت این
قول بلکه قول اصم از معتزله و من وافقه و نیز این قول مخالف اجماع قطعی

٧ نزد بعض و مختار

است بلکه مخالف ضروری دینی است که عمل بر اجتهاد مجتهد واجب است و موجب اجر است
اگرچه خطا کرده است و در اهل سنه و جماعت و صوفیه کرام کسی منکر این نیست پس
خلاف باین وجه نمیتواند شد و بعضی گفته اند که مجتهد مخطی را اجر نیست و اثم است
مبنی بودن وی مخطی ابتدا و انتها و اگرچه بر و مواخذه هم نیست و در قول مختار او را
اجر است و اثم نیست مبنی بودن مصیب در ابتدا و مخطی در انتها و این تقریر نیز باطل
است زیرا که نه بودن مخطی ماجور در خطا متفق علیه است کسی منکر آن نیست و بودن
مجتهد مخطی ماجور در اجتهاد خود متفق علیه انام است پس در ماجوریت و عدم ماجوریت
نزاع متصور نیست و بعضی این تقریر کردند که از بودن مجتهد مخطی در ابتدا و در انتها
عمل که بر خطا کرده باطل و تدارک آن بقضا و غیر آن واجب گردد و در مختار عمل
بر خطا عمل باطل نیست و اگر خطا ظاهر شود تدارک آن واجب است و این ظهور
خطا بمنزله نسخ اول است و تقریر نزاع باین وجه از آن راست آید که امام علم
الهدی رحمه قایل باشد ببطلان عمل بر خطاء مجتهد بعد ظهور خطا و این نه منقول
شده است از امام علم الهدی بلکه بعید است از وی قول بآن بلکه بعد ابدا و حسن مانع
که قابلیت دارد پس اگر جنین مانع ابدا کرد ناقص خاطی است و اگر حسن مانع ابدا او
نکرد مستدل خاطی است پس تصویب بر مجتهد لازم نامد فافهم بدانکه جمهور بر آنند
که تخلف حکم از علت باعثه جایز است بسبب مانع و این علت باعثه علیه تامه نیست
بر حکم را و خلاف کرد امام فخر الاسلام رضه و این و گفت که تخلف حکم از علت
جایز نیست جایی که تخلف می نماید انجا علت منتفی است نه آنکه علت موجود است
حکم نیست

و در معصوم ثبوت نشده از امام علم الهدی [illegible]

و حکم متخلف است و این خلاف قلیل الجدوی است زیراکه قایلان بعدم تخلف بعدم
مانع را و یا مساوی آنرا در علت اعتبار میکنند و ظاهر آنست که از نفی تخلف ممنوع است
و جمهور که تخلف تجویز میکنند نفی وصف را علت اعتبار کردند و گفتند که این علت تامه
نیست مگر بعد ارتفاع مانع فافهم وعندنا عدم الحکم بناء علی عدم العلة و بیان ذلک
فی الصائم اذا صب الماء فی حلقه انه یفسد الصوم لفوات رکنه و یلزم علیه الناسی
ممن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا التعلیل ثمه لمانع وهو الاثر وقلنا العدم لان فعل الناسی
منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه الجنایة و بقی الصوم لبقاء رکنه لا لمانع مع فوات
رکنه و نزد ما عدم حکم وقت وجود مانع بناء است بر عدم علت که الجاعله منتفی است
و بیان اینکه گفته شد در صائم یعنی درین مثال که صائم وقتیکه انداخته شود آب در دهان
وی بجبر و اکراه فاسد میشود صوم او بعلت اینکه رکن صوم فوت شد پس صوم فوت شود
چنانکه در مختار شرب آب پس لازم می آید بروی اعتراض در ناسی که آب نوشیده در
حال نسیان باوجود صوم وی باقی است و رکن صوم که امساک است فوت شد پس حکم
از علت متخلف شد پس کسیکه جایز داشت تخصیص علت را مانع گفت در جواب که ممتنع شد
حکم این تعلیل در انجا آن یعنی ناسی بسبب مانع و آن حدیث است یعنی آن مانع عذر نسیان
است که حدیث دلالت میکند بران و ما میگوییم که معدوم شد حکم در ناسی بسبب عدم
وجود علت زیراکه فعل ناسی منسوب است سوی صاحب شرع چنانکه در حدیث وارد
است فان الله اطعمک و سقاک پس ساقط شد از ناسی جنایت و باقیماند صوم
ببقاء رکن معنی نه اینکه باقی ماند صوم بسبب مانع با فوات رکن بدانکه چون ثابت شد حکم

دلالت کرد که از اکل و شرب بنسیان صوم فاسد نمیشود ظاهر شد که رکن صوم امساک
از اکل و شرب بقصد است و این را جمهور باین عبارة ادا کردند که حکم فساد صوم از
اکل و شرب با مانع عذر نسیان ساقط شد و مصنف و غیر وی تعبیر کردند بانتفاء علته
که علت اکل و شرب با عمد مقرر کردند پس این اختلاف قبیل الجدوی است و بنی علیه
تقسیم الموانع و هی خمسة مانع یمنع انعقاد العلة کبیع الحر و مانع یمنع تمام العلة کبیع عبد
الغیر و مانع یمنع ابتداء الحکم کخیار الشرط و مانع یمنع تمام الحکم کخیار الرؤیة و مانع یمنع لزوم
الحکم کخیار العیب و بنا کرده بر این که از مانع تخلف جایز است تقسیم کردن موانع را
و این موانع پنج اند اول قسم مانع است که منع میکند انعقاد علت که با وی علت نمیشود چنانکه
در بیع حر که حریت مانع است از انعقاد بیع که سبب ملک است و این ظاهر است که حر مال نیست
و بیع مبادله مال بمال است و قسم دویم که مانع است که منع میکند تمامیت علت را چنانکه در بیع
عبد غیر زیرا که این منع موقوف است بر اجازه مالک پس غیر مانع شد تمامیت بیع را
قسم سوم مانع است که منع میکند ابتداء حکم را با انعقاد علت چون خیار شرط اگر در بیع باشد
مانع است ملک را از اصل و قسم چهارم مانع است که منع میکند تمامیت حکم را مانند خیار رؤیت
که مانع است تمامه ملک را با وجود بیع که علت است قسم پنجم مانع است که منع میکند لزوم حکم را
چون خیار العیب و فیکه در مبیع عیب معلوم شود پس بیع متحقق است و ملک نیز متحقق است
لیکن بسبب معلومیت عیب ملک لازم نیست اگر خواهد رد کند مبحث آداب المناظره
و این مناظره مراجعه است برای ظهور صواب بغیر مقصود هر دو باشد ظهور صواب نه الزام
خصم که آن تعنت است و اما مناظره برای صواب محمود است و واقع شده جدال می
فالعلل

والعلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع وعلل خالي از دو
نوع نيست يكي علل طرديه وديگر علل مؤثره وهر واحد ازين انواع دفع است شيخ ابن
همام گفته كه از مقابله طرديه بمؤثره را معلوم شد كه علل ثابته با خاله وسير وتقسيم داخل
در علل طرديه است ونيست مراد از طرديه وصف مطرد با حكم بغير مناسبت زيرا كه بعيد است
كه كسي قايل بآن باشد پس مراد از علل طرديه علل اند كه تاثير آنها از نص واجماع ثابت
نشده باشد ومستنبط بعقل باشد ومؤثره آن علل اند كه اعتبار آنها وتاثير آنها در حكم
بوجهيكه مقدم شده باشد اما الطردية فوجوه دفعها اربعة اما علل طرديه پس وجوه
دفع آنها چهار اند ونو خواهي دريافت كه اختصاص اين وجوه در دفع طرديه وجهي ندارد
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله كقولهم رمضان انه صوم فرض ٧ في صوم
فلا يتادي الا بتعيين النية فنقول لا يصح عندنا الا بالتعيين وانما يجوزه باطلاق النية على انه تعيين
اول از وجوه دفع قول بموجب علة است وآن عبارة است از تسليم كردن آنچه لازم كرده مستدل با استدلال
خود با بقاء نزاع ونبوت مدعی مجيب واين خالي از احد الامرين نيست يا بيكه معلل غافل باشد
از مراد خصم ويا خصم غافل از مراد معلل ومعلل را ميرسد كه مراد خود بيان كند پس خصم را
سبيل نيست مگر آنكه رجوع كند بسوي ممانعه پس قول بالموجب نماند ومثال آن قول شافعيه
است در صوم شهر رمضان كه بدرستيكه اين صوم فرض است پس ادا نشود مگر بتعيين نيه پس
ما ميگوييم در جواب آن كه بلي نزد ما صحيح نيست صوم رمضان مگر بتعيين نيه وما جايز نميداريم
صوم رمضان را باطلاق نيه مگر براي آنكه رجوع كند بسوي ممانعه پس قول اين اطلاق
تعيين است زيرا كه ايام رمضان صالح نيستند مگر براي صوم فرض الله واين مضاف كرده مطلق

صوم را سوی یوم رمضان پس آن صوم متعین کرده به بودن آن صوم صوم فرض رمضان

پس اطلاق نیه تعیین شد واگر مستدل گوید که من اراده کردم از نیه تعیین نیه

خصوص نیه فرض نه صوم مطلق مضاف سوی یوم پس مجیب را میرسد که منع کند اقتضاء

فرضیه تعیین را باین وجه بلکه اقتضاء اعم است ازین که نیه مساوی فرضیه کند در

صدق پس رجوع شد سوی ممانعه پس حاصل جواب مجیب آن گردد که از تعیین اگر

اراده آن کردند که منوی منحصر باشد در معین پس دلیل را تسلیم کردیم لکن مدعا

نیست زیرا که اطلاق مضاف سوی یوم رمضان منحصر در آن معین است که در رمضان

فرض شده واگر غیر آن مراد است پس ممنوع است نزد ما زیرا که مقتضی فرضیه همین قدر

است که ما تسلیم یابان بدانکه در نیه امتثال علة موثره است زیرا که تاثیر فرضیه در تعیین نیت

فرض ثابت است پس ظاهر شد که قول با اختصاص قول بالموجب بعلل طردیه صحیح نیست

والممانعة وهو اما ان یکون فی نفس الوصف او فی صلاحه للحکم مع وجوده او نفس الحکم او

فی النسبة الی الوصف قسم دویم از نوع ممانعه است وآن منع یک مقدمه است از مقدمات

قیاس ومقدمات قیاس اینها اند که حکم اصل ثابت است ومعلل است بای علة واین علت

موجود است در فرع پس تعدی حکم اصل سوی فرع لازم آید پس منوع متوجه

میشوند این مقدمات اول منع نفس وصف است در اصل چنانکه اگر گوید کسی که مسح سوی

راس مسح است پس مسنون شد تکرار آن چنانکه در استنجا پس منع کرده شود وجود علت

در استنجا باین وجه که استنجاء تطهیر است نه مسح نیست تطهیر و دویم منع علیة وصف

است مر حکم اصل را چنانکه اگر کسی گوید که شک موجب است اند اخفی [illegible] در طرف

علل

غسل ظرف را پس جلد وی از دباغه طاهر نشود چون خوک که پلیدی دارد نشود بر وکه غسل ظرف
بوقوع علت نیست در خنزیر عدم طهارة جلد او را ادماج بلکه بودن او نجس العین این دو قسم
از منع مذکور اند در کتب قوم و اگر برین حمل کرده شود قول مصنف اما ان یکون فی نفس الوصف
او فی صلاحه للحکم مع وجوده پس ظاهر است لیکن مصنف بر این حمل نکرده و گفته که اول منع علت
وصف است و مثال آورد ببیع تفاحه بتفاحه بیع مطعوم است بمطعوم بمجازفه پس این بیع جائز ۲م ان بیع ۲
نشود چنانکه بیع حفنه از حنطه بحفنه از حنطه پس منع کرده شود بدین وجه که مجازفه در تفاحه
مجازفه در طعم است و این مجازفه در اصل علت نیست که جید در ردی برابر اند و مجازفه باعتبار کیل
و وزن در تفاحه متحقق نیست پس وصفیکه در اصل و فرع هر دو متحقق است آن وصف علت نیست و بر
تقدیر منع قول وی او فی صلاحه للحکم مفهوم نشود زیرا که منع صلاح وصف مر حکم را نیست مگر منع ۲ معنی
علت بکرا مگر گفته شود که اول منع نفس علت است خواه علت طرد باشد و یا موثره و ثانی منع
بودن علت موثره است پس این منع تاثیر و برین تقدیر این قول را ندیدیا فیه مع وجوده فیه ۱ ابل
و نیز لازم آید که منع تحقق وصف در اصل مذکور نباشد سوم منع حکم اصل است و انست
منع قول وی او نفس الحکم و مثال آن چنانکه اگر گفته شود که مسح راس رکن است پس مسنون
است تثلیث آن چنانکه غسل اعضاء مغسوله پس گفته آید که حکم اصل در اعضاء مغسوله تثلیث
نیست بلکه تکمیل فرض است و تعیین رکنیه تکمیل است نه تثلیث لیکن چون غسل مستوعب است
عضو را پس تکمیل غسل نیست مگر بتکرار و اما مسح پس مستوعب نیست تمام سر را پس تکمیل
او باستیعاب است چهارم منع نسبت حکم اصل است سوی وصف چنانکه در مثال مقدم
منع متوجه شود باین وجه که ممنوع است تثلیث در غسل که منسوب است سوی رکنیه

چنانکه مضمضه و استنشاق نیز مثلث است با آنکه رکن نیست بلکه خاصه غسل است که اکمال وی
بدون تکرار متصور نیست و این منع در حقیقت منع علیه علت است و فساد الوضع کتعلیلهم لایجاب
الفرقة باسلام احد الزوجین و قسم سیوم از دفع علل فساد وضع است و آن بر دو وجه است
یکی آنکه علت صالح نباشد علیت حکم را بلکه ضد حکم چنانکه تعلیل شافعیه برای واجب نمودن
فرقه وقت اسلام احد الزوجین باسلام یکی از دو زوج وچون اسلام علت فرق شد
پس بمجرد اسلام یکی نکاح منفسخ گردد و بعد آن اگر دیگر نیز اسلام آرد آن نکاح نمیماند
بلکه بنکاح جدید حاجت شود و ما میگوییم که درین فساد وضع علت است که او فی وضع علت است
که مناسب باشد علت با حکم و اسلام مناسب ضد حکم است زیرا که اسلام حافظ حقوق نافع
است پس اسلام علت فرقه نمیتواند شد بلکه مناسب وقوع فرقه ابای زوج آخر از اسلام
و این ابا سالب حقوق میتواند شد بلکه میگوییم که تاثیر اسلام در بقاء نکاح ثابت
است چنانکه زوج و زوجه هر دو اسلام آرند بترتیب چنانکه در حدیث ثابت است
اسلام ابو العاص و فارقه سودة ونطق بکلمة الاسلام دفعة واحدة محال است و تاثیر اباء
در فرقه ثابت است از شرع که اباء از اسلام مانع ازدواج و معاشرة است با مومن
و این فساد الوضع راجع بسوی منع علیه علت حکم اصل است با اسناد مناسبته و تاثیر
وی پس علیت علت باطل گردید قسم دوم از فساد الوضع آنست که تعلیل مبطل
حکم نص باشد و امثله آن سابق گذشت از قیاس کفاره یمین بر کفاره قتل و جمهور
اینقسم را قسمی از الاعتبار نامند و قسم اول را فساد الوضع و المناقضة کقولهم اذا فر
رح فی الوضوء والتیمم انهما طهارتان فکیف افترقا فی النیة فانه یتفق بتعلیل

الوضوء

الثوب قسم چهارم از وجوه دفع علل مناقضه است و آن تخلف حکم است از علة در مادة
از مواد تحقق علت مانند قول شافعیه در وضوء و تیمم که اینها دو طهارت اند پس چه رو معتبر
شد نه در نیه پس بدرستیکه این منقوض است بغسل ثوب که طهارت است و نیه در آن واجب نیست
و شافعیه را میرسد که بگویند که وضوء و تیمم طهارة حکمیه اند پس چگونه متفرق شوند در نیه بخلاف
غسل ثوب که آن تطهیر حقیقی است که حاصل میشود از زوال نجاسة و در زوال نیه را دخل نیست
پس نقض مندفع است لیکن طلب دلیل بر علة طهارة حکمیه وجوب نیه را متوجه میشود واما المؤثرة
فلیس بل فیها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالکتاب
والسنة واما علة مؤثره پس نیست بر سائل را در آن علة مؤثره بعد ممانعه مگر معارضه برای اینکه آن
مؤثره احتمال نمیدارد مناقضه را و نه فساد وضع را بعد ظاهر شدن اثر آن مؤثره بکتاب و سنة
و بر نقض وارد میشود که بعد ظهور اثر وی بکتاب و سنة ممانعه نیز ممکن نیست و حق آنست
که ورود اعتراضات بر حسب دعوی مستدل و ظن واقع است نه بعد ثبوت اثر بکتاب
و سنة نزد واقع و مستدل و در مؤثره مستدل دعوی تاثیر میکند پس دافع را منع
بر آن میرسد تا اینکه اثبات کند تاثیر آن و همچنین ابطال آن بمناقضه و فساد وضع نیز میرسد
پس تعلیل وی و تاثیر علة ثابت نمیتواند شد مگر بعد دفع مناقضه بطرق آن پس اگر
مناقضه و فساد وضع مدفوع شوند تاثیر علة ظاهر گردد و تعلیل تمام شود ورنه تعلیل باطل
چنانکه بعد ورود ممانعه پس همه وجوه ایرادات بر مؤثره وارد اند چنانکه بر طردیه و این
وجوه دفع طرق جواب اند خواه علة مؤثره باشد خواه طردیه لکنه اذا تصور مناقضة بحسب دفعه
بطرق اربعة کما تقول في الخارج من غير السبيلين نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه

ما اذا لم یسل فننقضه اولا بالوصف وهو انه لیس بخارج ثم بالمعنی الثابت بالوصف
دلالة وهو وجوب غسل ذلک الموضع فیه صار الوصف حجة من حیث ان وجوب
التطهیر فی البدن باعتبار ما یکون لا یتجزی وهنا لم یجب غسل ذلک الموضع منه
فانعدم الحکم لعدم العلة لکنی ان تعلیل بمؤثره وقتیکه متصور شود مناقضه واجب شود
دفع آن بطرق چهار چنانکه میگوئی در نجس خارج از غیر سبیلین از خون وامثال
آن وخارج است این خارج است از بدن پس باید که حدث شود چون بول ما بدرستیکه
پس وارد کرده میشود بران نقض بان که سایل نشد از دم که این حدث نیست ۹ و خارج است
پس منقوض شد علة مستدل پس دفع میکنیم ما اثرا اولا بحجة وصف که وصف
در ماده تخلف متحقق نیست وآن اینست بدرستیکه آن غیر سایل خارج نیست بلکه
مستقر در موضع خود است اگرچه از انجا دور شده است بلکه بادی است بسبب
دور شدن پوست پس وصف خروج که علت بود متحقق نیست بعد آن دفع میکنیم بمعنی
که ثابت است بسبب وصف از روی دلالة وآن وجوب غسل آن موضع است
که در ان ظاهر شده است دم غیر سایل پس بسبب این معنی شده است وصف حجة
در بودن حدث بحجة اینکه وجوب تطهیر در بدن باعتبار بودن از ان خارج
متجزی نیست یعنی چون تطهیر موضع خروج واجب شد بخروج آن موضع نجس شد
باین گشته موضع واین تمام بدن نجس شد پس تطهیر بدن واجب گشت
ودر انجا چونکه سیلان نکرد واجب نشد غسل آن موضع پس منعدم شد حکم بعدم
علت پس علت متحقق نشد وتا اینجا دو طریق نقض مبین شد اول طریق

اگر انتفاء نقض وصف بیان کند در مادهٔ نقض دوم آنکه بیان کند انتفاء آن جهته
که بآن وصف موثر شده در حکم و در نقض داخل است جواب با بداء مانع در ماده
نقض و یا بانتفاء شرط تاثیر زیرا که علة تاثیر نمیکند مگر بعد تحقق شرط تاثیر و بعد ارتفاع
مانع پس گو یا علت بجهة آنکه علت شده منتفی شد فافهم و یورد صاحب الجرح
السائل فیدفعه بالحکم ببیان انه حدث موجب للتطهیر بعد خروج الوقت و بیان
الوضوء فان غرضنا التسویة بین الدم والبول وذلک حدث فاذا لزمها عفوا
لقیام الوقت کذا هنا پس وارد کرده میشود نقض بصاحب جرح سائل که وقت
نماز بگذرد مگر آنکه جرح سائل باشد و در نقض جرح سائل از بدن نجس خارج شد و سائل
است باوجود آنکه حدث نیست پس دفع میکنیم این نقض را بجهة حکم ببیان آنکه خروج
این دم سائل حدث است که موجب است تطهیر را بعد خروج وقت و این طریق
ثالث دفع است که بمنع انتفاء حکم است در مادهٔ نقض بعد تسلیم وجود علة پس تخلف
لازم نیامد و دفع میکنیم ببیان غرض از تعلیل پس بدرستیکه غرض ما تسویه است میان
دم سائل و بول و این حدث است در ذات خود پس چنانکه لازم شد عفو با قیام
وقت همچنین اینجا است یعنی در دم سائل که آن حدث است در ذات خود
لیکن بعد لزوم عفو شد و این طریق رابع دفع نقض است ببیان غرض از تعلیل و آن
تخلف نیست فاما المعارضة فهی نوعان معارضة فیها مناقضة وهی القلب وهو
نوعان قلب العلة حکما والحکم علة کقولهم الکفار جنس یجلد بکرهم فیرجم ثیبهم کالمسلمین فیقول
المسلمون انما یجلد بکرهم لانه یرجم ثیبهم والمخلص ان یخرج الکلام مخرج الاستدلال فانه

یمکن ان یکون الشیء دلیلا علی شیء و ذلک الشیء دلیلا علیه ایضا پس اما معارضه پس
موضوع است یعنی آن معارضه است که در وی مناقضه باشد پس از فی معارضه علیة علت
باطل شود و این معارضه را قلب گویند و این قلب دو نوع است یکی گردانیدن علة مستدل را
حکم در معارضه و حکم مستدل را علة و با توجه علیة علت مستدل باطل شود چنانکه قول
قائلون برجم بر کفار که کفار جنسی اند که جلد زده میشود بکر اینها وقتیکه زنا کنند پس رجم کرده
شود ثیب اینها چنانکه در مسلمان است پس میگوئیم که مسلمان جلده زده میشود مگر برای اینکه
ثیب اینها رجم کرده میشود پس رجم مسلم علة جلد است و مخلص از این معارضه است
که خارج کرده شود در مخرج استدلال ملازمه میان جلد بکر و ثیب زیرا که ممکن است ۷ کلام
که شود شیء دلیل بر شیء و آن شیء دلیل بر آن و این سبب ملازمه است در میان
دو شیء چون یکی از آن دو ثابت شد آخر نیز ثابت شود والثانی قلب الوصف
شاهدا علی الخصم بعد ان یکون شاهدا له کقولهم فی صوم رمضان انه صوم فرض فلا یتأدى
الا بتعیین النیة کصوم القضاء قلنا لما کان صوما فرضا استغنی عن التعیین النیة
کصوم القضاء ولکنه انما یتعین بالشروع وهذا تعیین قبله و قسم ثانی از قلب گردانیدن
وصف معلل به راست شاهد بر خصم که مستدل است بعد بودن وی در اصل استدلال
شاهد و دلیل برای او چنانکه قول شافعیه در صوم رمضان که این صوم صوم فرض
است پس ادا نشود مگر بتعیین نیة مانند صوم قضا که بدون تعیین نیة ادا نمیشود
و گوئیم ما هرگاه که شد صوم فرض پس مستغنی است از تعیین نیة بعد متعین گردیدن
وی چنانکه صوم قضای که در آن حاجت بتعیین نیت بعد متعین نشدن وی
لیکن

لیکن صوم قضا متعین میشود بشروع وی در صوم وانی صوم رمضان مشروع از جانب
شارع است که ایام رمضان را معین ساخته برای فرض رمضان و غیر فرض رمضان را
نامشروع ساخته وقد یقلب العلة بمعنی وجه آخر وهو ضعیف کقولهم هذه عبادة لا یمضی فی
فاسدها فلا یلزم بالشروع کالوضوء فیقال لهم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیه
عمل النذر والشروع ولیس هذا عکسا وگاهی قلب کرده میشود علة بوجه آخر و آن
وجه ضعیف است و درین قلب قالب از علت مستدل محال آخر لازم میگرداند وجه ضعف
آن آنست که خارج میشود ازین قلب باثبات مطلوب صحو و ابطال مطلوب مستدل
مگر آنکه از لزوم محال علیت علت باطل میشود بالآخره مستلزم مطلوب میشود و ازین
جهت استعمال آن جایز است و آن مانند قول شافعیه که این صلوة و یا صوم عبادة
است که مضی کرده نمیشود در فاسد آن پس لازم نمیشود بشروع چنانکه وضو بسبب
عدم مضی در فاسد وی بشروع لازم نمیشود پس گفته شود آن قائلان را هرگاه که
چنین یعنی شد وضوی لازم شد که مستوی شود در وی عمل نذر و شروع که این استوا
در وضوء متحقق نیست که نه از نذر لازم میشود وضوء و نه از شروع و نام نهاده میشود
این قلب عکس زیرا که این را منعکس کرده منافی قول معلل ثابت گردد الثانی
المعارضة بالمناقضة وهی نوعان احدهما فی حکم الفرع وهو صحیح سواء عارضه بضد ذلک
الحکم بلا زیادة او بزیادة هی تفسیر او تغییر وفیه نفی لما اثبته الاول واثبات لما لم
ینفه نفی لحکم معارضه الاول او فی حکم غیر الاول لکن فیه نفی الاول و قسم ثانی معارضه
خالصه است که در ان مناقضه نیست و این معارضه دو نوع است یکی معارضه در حکم

فرع است واین معارضه صحیح است برابر است که معارضه کند نقید آن حکم بلا زیاده یا بزیاده

واین زیاده تفسیر است اورا و یا تغییر است و حال انکه در روی نفی است مر انرا که ثابت

نکرده است اول و یا در روی اثبات است مر انرا که نفی کرده است اول لیکن زیر

او معارضه باشد مر اول را و یا معارضه کند در حکم غیر حکم اول لیکن در ان نفی اول

است واین کلام مشتمل بر خمسه اقسام معارضه اول آنست که معارضه کند در حکم اول باین وجه که نقید حکم اول

ثابت کند بلا زیاده چنانکه گویند شافعیه که مسح راس رکن است پس سنت است تثلیث آن پس معارضه

کرده شد بانکه مسح راس مسح است پس مسنون نیست تثلیث آن الا چون مسح خف و قسم ثانی آنکه در آن

معارضه لا با زیاده که نیز آن تفسیر است چنانکه در قیاس مذکور معارضه کرده شود باین وجه که مسح راس یا باشد

رکن است پس مسنون نیست تثلیث آن بعد اکمال آن واین قید زیاده است لیکن تفسیر است

که تثلیث برای اکمال مسنون است قسم سوم معارضه است مشتمل بر تغییر بوجهیکه در روی نفی است

مر آنرا که اثبات نکرده است آنرا معلل لیکن در معارضه است مشتمل بر تغییر بوجهیکه در روی نفی است

مر انرا که اثبات نکرده است آنرا که اثبات کرده است معلل چون قول حنفی در یتیمه که این

صغیره است عاجز است از موفر مصالح خود پس ولی گردانیده شود بر وی در نکاح و معارضه کرد شافعی

بانکه یتیمه شفقت ندارد مثل اب پس ولی گردانیده نشود با خوه در نکاح چنانکه در مال و

ولایت با خوه ثابت و معارضه ولایت اخوه مطلق ولابنه مسلوب کرده قسم چهارم معارضه است

با تغییر بوجهی که اثبات کرد آنرا که نفی نکرده است معلل لیکن معارض حکم معلل است چون قول حنفی

که کافر والی بیع عبد مسلم است پس شراء وی نیز صحیح باشد و معارضه کرد شافعی چون کافر

نقل مسلم شد پس ابتداء ملک و نفاذ آن هر دو برابر باشند واین را مستدل نفی نکرده

یا مر انکه ولد و اثر معلل
اثبات نکرده لیکن حکم ثابت همه
از سید و لابنه اخوه

لیکن ازین لازم می آید که شرای او عبد مسلم را صحیح نباشد زیراکه بقاء ملک کافر در عبد مسلم ۲۴۳
بالاتفاق ممنوع است پس ابتداء ملک نیز ممنوع است پس شراء او صحیح نشد قسم دوم معارضه
است که اثبات کند حکم را بغیر حکم اول است اما مستلزم نفی حکم معلل است چنانکه قول در زنی که
او نعی زوج خود نکاح با دیگری کرد و از وی ولد زائیده شد بعد ازان زوج اول آمد باین ۲ موت
وجه که زوج اول صاحب فراش صحیح است پس نسب این ولد از وی ثابت شود معارض
معارضه کرد که زوج ثانی صاحب فراش فاسد است مانکون ولد از نطفه او پس نسب این ولد
از زوج ثانی ثابت شود و این ثبوت نسب از زوج ثانی بغیر حکم معلل است لیکن مستلزم
است مر انتفاء نسب از اول را و اما ثانی فی علة الاصل وذلک باطل سواء کانت لاتتعدی
او تتعدی الی فرع مجمع علیه او مختلف فیه و نوع ثانی از معارضه معارضه در علة اصل است
باین وجه که مستدل ابداء یک علة کند در اصل پس معارض علة دیگر ابداء کند واگر باین نفی حکم
اصل در فرعی کند بسبب عدم وجود این علة و اثبات آن حکم کند در فرع دیگر بوجود این
علة پس هر دو فرع متفرق شوند در حکم و آنرا در اصطلاح فرق و مفارقه گویند و این نوع
معارضه باطل است برابر است که این علة معارض متعدی نباشد و یا متعدی باشد و بعد
تعدی متعدی باشد سوی فرع مجمع علیه و یا مختلف فیه و در همه وجوه معارضه علت
بعلت اخری صحیح نیست زیراکه تعدد در علل جائز است پس ابداء علة معارضه باقی علت
معلل نتواند شد پس فرق باینوجه که این علة معارض در فرع مستدل موجود نیست باطل
است زیراکه چون علة مستدل ثابت و موجود است در فرع حکم نیز در فرع ثابت شود و عدم
وجود علت معارض ضرر ندارد و کل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة فاذکره

علی سبیل الممانعه و هر کلامی که صحیح باشد در اصل و ذکر کرده شود بروجه معارضه پس ذکر
کنی او را بر سبیل ممانعه مثال آن قول شافعیه است در بیع اشتال بادام در قشر اول که
مبیع مستور است بآن چیزی که در آن منفعه نیست پس شابه شد بتراب زرگر و فیکه مبیع کرده
شود بجنس پس اگر حنفی گوید در جواب آن که در اصل علة عدم جواز شبهه ربا است و این
در فرع موجود نیست پس این بیان معارضه است صحیح نشود زیرا که عدم جواز بیع تراب
زرگر مثل جو دو علة باشد یک علة موجود است در بیع بادام با قشر اول پس قیاس شافعیه
درست شود و این فرق بکار نیاید پس باید که این جواب بر سبیل ممانعه بیان کرده شود بدین وجه
که مستوریه بما لا منفعه فیه را دخلی نیست در تراب صاغه که این حکم عام است اگر چه آن تراب قابل
منفعه باشد چنانکه تراب احکر بعضی حطب در تداوی بکار می آید و این بیع نیز بیع باطل است
و آن مستوریه طرد محض است و در فساد بیع مذکور شبهه ربا علة مستقله ثابت التأثیر است و این
علة در بیع بادام در قشر اول موجود نیست و آنچه موجود است طرد محض است و در بودن قشر اول
ما لا منفعه نیز کلام است زیرا که قشر اول بیرون پسته بکار می آید هند بعضی ادویه فافهم و اذا قام المناقضة
المعارضه کان السبیل فیه الی الترجیح و هو عبارة عن فضل احد المثلین علی الآخر وصفا حتی
لا یترجح القیاس بقیاس آخر و کذا الحدیث والکتاب و انما یترجح بقوة فیه و هر که قائم شود معارضه
نیست سبیل در روی سوی ترجیح و این ظاهر است زیرا که ترجیح بوجوه حکم متصل است و آنا ترجیح
عبارة است از زیاده احد المثلین بر آخر از روی وصفی که بآن حاصل شود در نتیجه ظن قوی تر
نتیجه دلیل و یا مضمحل شود ظنی که حاصل است از دلیل آخر نزد حصول نتیجه از دلیل اول و مراد
اینجا از ظن معنی اعم است که شامل است مر قطع را بمعنی مر محتمل با جماعی که ناشی از دلیل است و حقیقه
مرجح

ترجیح اینست که گفته شد تا اینکه ترجیح بیابد یک قیاس بقیاسی آخر موافق وی اورحکم بریک قیاسی که معارض وی باشد واین ظاهر است که معارضه یک قیاس با هردو باقی است مسئله ۲۴۲

آیا نشنیدی اهل معقول را که میگویند جواب معارضه بمعارضه صحیح نیست و همچنین حکم حدیث و

کتاب است که دو حدیث متوافق مرجح نیستند بر یک حدیث معارض و روایت متفق بر اکه بر یک اثبته معارضه م

دو حدیث در افاده حکم برابراند یک حدیث را و همچنین دو آیت و نیست ترجیح مگر بقوة در قیاس

و یا حدیث و یا آیت واین صحیح است لیکن باید دانست که در دو حدیث اگر یکی تاکید دیگر

باشد بوجهیکه سد کند تاویل را مرجح است بر یک حدیث معارض زیراکه او بدون تاکید است

پس احتمال دارد واین ترجیح در حقیقت بنظر قوه دلالة است نه بنظر اینکه اینجا دو دلیل اند

و همچنین حکم آیات و کذا صاحب الجراحات لا یترجح علی صاحب جراحة واحدة حتی تکون الدیة

نصفین و مثل عدم ترجح دو دلیل بر یک دلیل وقت معارضه صاحب دو جراحه مترجح نمیشود

بر صاحب یک جراحه در نسبت قتل تا اینکه میشود دیه مقتول بر هر دو نصف نصف علی السویه و این قائل

در قتل خطا است اما در عمد از هر دو قصاص گرفته شود و این عدم ترجح برای آنست که در

افضا بسوی موت بجراحه و دو جراحه برابراند و کذا الشفیعان فی الشقص الشائع المبیع

بسهمین متفاوتین سواء و همچنین دو شفیع در شقص مشاع مبیع حتی شفیع باشند که سهم

هر دو متفاوت باشد برابراند در اخذ شفیعه صورت آن آنست که در یک دار سهم کسی یک

سهم یک سدس و سهم دیگری دو سدس و باقی نصف بسوم است و این نصف مبیع شد

هر دو شفیع شفیع شدند پس هر دو علی السویه بگیرند و این برای آنست که استحقاق شفعه

هر دو را برکمال است و چون هر دو متعارض شدند برابر یکدیگر اند و این حکم عام است

در شفعه جوار و در شفعه شرکت و مسئله در شرکت برای این فرض کرده شد تا خلاف امام شافعی
رضی الله عنه متاتی نشود زیرا که اثبات شفعه جوار ثابت شد مما یقع به الترجیح اربعة لقوة الاثر کالاستحسان نزد
فی معارضة القیاس و لقوة ثباته علی الحکم المشهود به کقولنا فی صوم رمضان انه متعین اولی من
قولهم صوم فرض لان هذا مخصوص فی الصوم بخلاف التعیین فقد تعدی الی الودائع والمغصوب
ورد المبیع الفاسد و بکثرة اصوله و بالعدم عند العدم وهو العکس و این جز که بوی واقع شود
ترجیح چهار اند اول ترجیح بقوة اثر است چون استحسان در معارضه قیاس و مراد از استحسان قیاس
خفی است که قوی الاثر باشد چنانکه در سور سباع طیور ملاقاة آب نجس طاهر است و ملاقاة طاهر
مر طاهر را موثر است در دیدن شی طاهر را طاهر و ثانی ترجیح بقوة ثبات وصف بر حکم چنانکه مشهود به
قول ما در حق صوم رمضان که این صوم متعین است از شارع پس شرط کرده نشود نیة تعیین
و این قیاس اولی است از قول شافعیه که صوم رمضان صوم فرض است پس واجب شود
تعیین نیة و آن این اولویت برای آنست که این قول شافعیه مخصوص است در صوم و در
دیگر فروض متعدیه نیست واجب نیست و اما تعیین از شارع پس او درانها نیز است و در [illegible]
متعینه که نیة تعیین در ان شرط نیست پس بر شافعیه متعدی شد این تعیین در ودائع و در
مغصوب و رد مبیع بیع فاسد که در رد آنها نیة تعیین فرضیت انها شرط نیست [illegible]
ترجیح و تسلیم معارضه بطریق تنزل است و در مثال آورده شد برای کشف و توضیح مسئله
ورنه این قیاس شافعیه از اصل فاسد است زیرا که فرضیه را تا نیز نیست در اشتراط نیة
تعیین مکرر فرایض موسعه و اما فرایض که وقت معیار آن باشد اصلا تا نیز نیست در فرض
در اشتراط تعیین بلکه در حقیقه توسعه را تا نیز است در اشتراط نیة تعیین و معیاریت را

معدوم

و معیار شبه را در عدم اشتراط نیت تعیین چنانکه دانستی و در مبحث امر و سیوم ترجیح بکثرة اصول
است زیراکه این نیز معطی قوه تاثیر است و چهارم ترجیح بعدم حکم نزد عدم وصف و اینرا عکس
گویند و اینا عکس اگرچه از شرایط علت نیست لیکن مرجح میتواند شد بر آنکه منعکس نیست
واذا انفرا رضا فی باب ترجیح کان الرجحان فی الذات احق منه فی الحال لان الحال قائمة
بالذات تابعة فینقطع حق المالک بالطبخ والشی لان الصنعة قائمة بذاتها من کل
وجه والعین هالکة من وجه وقال الشافعی رح صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع
تابعة وقد جعلت ثابت فی هذا الحد وهو معذور فی مزل القدم و دو ضعیف متعارض شوند
وجوه ترجیح شود رجحان در ذات احق از آن رجحان که در وصف است برای آنکه
وصف قایم است بذات و تابع است مر ذات را و رجحان که باعتبار متبوع است
احق است از رجحان باعتبار تابع و مثال این آنست که اگر شخصی غصب کرد شاه بز را
و طبخ کرد هم آنرا و بریان کرد پس حق مالک از ین مطبوخ و مشوی منقطع شد و ضمان
بروی واجب گردید زیراکه لحوق این صنعة آن مغصوب باقی نماند بلکه بحر آن
شد پس ضمان بروی واجب شود چنانکه در هلاک مغصوب و امام شافعی رضی الله عنه
میفرماید که حق غاصب در آن باقی است زیراکه عین آن مغصوب باقی است و بدل
در میان صنعه شده پس رد آن بعد طلب واجب گردد چنانکه مغصوب ناقص گردد رد آن
واجب است و قیاس ما مرجح است بانکه در ابقاء حق مغصوب منه صنعه که حق غاصب است
باطل میشود و جبر حق مغصوب منه بتضمین حاصل میشود و قیاس امام شافعی مرجح است
بانکه مغصوب منه صاحب اصل پس حق او مرجح باشد پس هر دو ترجیح متعارض شدند

ومصنف ترجیح اصحاب ما را مرجح ساخت وگفت در بیان آن فینقطع حق المالک
اه یعنی حق مالک منقطع میشود بطبخ و بریان کردن زیرا که صنعه متقوم است و قائم بذات
وی است بکل وجه که جدا از وی نمیتواند شد و عین هالک است بوجهی که اسم آن باقی
نماند و حقیقه دیگر گردید و این حقیقه مملوک مغصوب منه نیست فترجیح بانی حقیقه ترجیح
ذاتی است پس مقدم است بر ترجیح امام شافعی رضه که گفت صاحب اصل احق است
برای آنکه صنعه قایم است بمصنوع و تابع است او را و بدرستیکه جواب داده شده بر امام شافعی
رحمه الله بآنکه بانی صنعه حقیقه دیگر شده متفاوت است از اول بتفاوت فاحش
و ترجیح ببودن این حقیقه غیر حقیقه مغصوب ترجیح ذاتی است پس احق است و امام
شافعی معذور است در لزوم قدم برای آنکه باجتهاد است و مجتهد معذور است در وی
عمل باجتهاد خود واجب است کذا قالوا و در حدیث صحیح واقع است لاحق لعرق ظالم
نیست حق مر رگ ظالم را و این حدیث موید است شافعی را بعض تایید زیرا که حق حق
نشد مر عرق ظالم را پس صنعه وی هدر شد و حق وی در صنعه باطل شود لیکن بر امام
شافعی لازم می آید که رد اصل مغصوب اینجا ممکن نیست زیرا که رد آن با صنعه
خود کنند و یا بدون صنعه و ثانی محال است که صنعه از آن جدا نمیتواند شد و اگر با صنعه باشد
پس صنعه مغصوب نیست و اخذ این صنعت اخذ زیاده از حق وی است و این اخذ در شرع
نظر نیست و منع حدیث آنست والله اعلم که از ظلم حق بید استقوه آنکه در شرع
متقوم مراد از حق نماند و یا آنکه حق ظالم و آن شی که در آن ظلم کرده حلال نشود و این مطلوب
او را حلال نیست بلکه بقدر ضمان فیما بینه و بین الله نزد ما والله اعلم باحکامه و کذا
جاوی

ولذا تأدی صوم رمضان بنیة من النهار و همچنین صوم شهر رمضان ادا میشود نزد ما بنیه از نهار قبل
نصف نهار و این صوم بعضی وی منوی است و بعضی غیر منوی و صحه منوی میخواهد که غیر منوی
تابع او شود و در حکم صحیح شود زیرا که برای اکثر حکم کل است پس گویا که نیه کل را مستوعب
است و غیر منوی بودن بعضی میخواهد که کل فاسد شود زیرا که صوم عبادة است و عبادة
بی نیة صحیح نمیشود و فساد بعض موجب فساد کل است که صوم منقسم نیست تا بعض صحیح
بود و بعضی فاسد و امام شافعی ترجیح داد بودن صوم عبادة پس متعارض شدند ترجیح
بکثرة اجزاء و ترجیح بودن صوم عبادة و ترجیح ما ذاتی است زیرا که ترجیح بکثرة اجزا
است و ترجیح امام شافعی رض بوصف است که عبادة وصف است ترجیح بذات احق
است از ترجیح بوصف لذا فالاولی آنست که عبادة وصف ذاتی است مر صوم را
و ترجیح بکثرة اجزاء که داده شده صحیح نیست زیرا که این کثرة اجزاء یوم است نه کثرة
اجزاء عبادة زیرا که صوم در بودن عبادة منقسم نیست تا بعض عبادة باشد و بعض
عبادة نباشد بلکه عبادة صوم تمام یوم است و صوم بعض یوم نه صوم شرعی است و نه
عبادة است و چون بعضی یوم عبادة نشد بسبب فقدان نیه اگرچه اقل القلیل باشد
پس تمام یوم هم عبادة نشد و ترجیح بودن عبادة ترجیح ذاتی است پس احق باشد
پس صورت آنست که گفته شود که در حدیث واقع شده که نیه در نهار کافی است
در صوم عاشورا و فتنکه فرض بعد پس معلوم گردید واجب معنی نیه در نهار صحیح باشد
منوی و غیر منوی مجموع آن عبادة است و نیه شروط معنی است که در تکثیر
ریا نیه شود و تفصیل آن در فقه است والترجیح بعلة الاشتباه وبالعموم وصلا الاوصاف

فاسد این کلام مشتمل است بر تنبیه بر فساد سه وجه از ترجیح ترجیح باکثر بودن اشباه بکثرت بر اینکه
اشباه دری قلیل اند و ترجیح بعموم وصف بر وصفی را که عام باشد از وصفی که خاص باشد
از او و ترجیح بقلة اوصاف که در یک جانب مجموع دو وصف باشد و جانب یکوصف و یک
این هر سه ترجیح فاسد اند اما ترجیح بکثرة اشباه برای آنست که هر شبه اگر علة است
پس ترجیح بکثرة قیاس کرده و اگر علة نیست پس آن اشباه را اعتبار نیست و مثال
آن قیاس با قرابة اخوة را بر قرابة ولاد در ایجاب عتق که علة در اعتاق قرابة محرمیه
است و این قرابة موثره است و لزوم صلة که عتق است پس از قرابة اخوة نیز عتق لازم آید
و شافعیه میگویند که اخ مشابه ابن عم است در محرمیة فقط و مشابه ابن عم است با شباه
کثیره که حلیلة اخ مر اخ دیگر را حلال است بعد فرقة چنانکه ابن عم و اخذ زکوة اخ را حلال را هست
است چنانکه ابن عم و شهادة اخ برای اخ جایز است چون شهادة ابن عم و چون اشباه ثانی
هم کثیر است معتق نگردد برادر ۹ و ما میگوییم که محرمیة علة موثره است در معتق شدن برادر و این اشباه پس
بکار نمی آید که تاثیر آن ظاهر نیست و اما ترجیح بعموم چنانکه تعلیل شافعیه ربوا را بالطعم و این ۹ چونکه ابن عم معتق نگردد
عام است از قدر زیرا که شامل است مر قلیل را و کثیر را و این ترجیح فاسد است زیرا که مناط
علیه تاثیر است و عموم و خصوص سود در آن چه دخل است و اما قلت اوصاف پس ترجیح
بوی اوهی است از بیت عنکبوت زیرا که چون اوصاف کثیرة ظاهر است پس اثر ۷ تاثیر مر
مر آن نیست پس ترجیح در علة حرمة الربوا مر طعم را بر قدر و جنس نیست و اذا ثبت دفع
العلل بما ذکرنا کانت غایته ان یلتجی الی الانتقال وهو اما ان ینتقل من علة الی علة
اخری لاثبات الاولی او ینتقل من حکم الی حکم آخر بالعلة الاولی او ینتقل الی حکم آخر
و علة

به علة اخرى او بمعنى من علة الى علة لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى و هذه
الاوجه صحيحة الا الرابع و هنگامی که ثابت شد دفع علل بانچه که ذکر کردیم هست غایتش مستدل
در اثبات مطلوب خود که ملتجی شود سوی انتقال و این انتقال یا اینست که انتقال
کند از علة سوی علة دیگر برای اثبات علة اولی و یا اینکه انتقال کند از حکم سوی حکم
دیگر بان علة لیکن شرط است اینکه اینکه حکم منتقل الیه دخیل باشد در اثبات مطلوب
خود یا اینکه انتقال کند سوی حکم آخر بعلة آخر بشرط مذکور و یا انتقال کند از علة سوی
علة اخری برای اثبات علة اولی و این اوجه انتقال صحیح اند مگر وجه رابع اما صحة اوجه
ثلثه اول پس برای اینکه در همه اوجه مقصود وی اتمام اثبات مطلوب خود است
بعلاوه وی و این بعد التزام کرده بود پس خارج نشد از انچه که التزام کرده مثال انتقال
اول صبی است که با او ودیعه سپرد کرده شده باشد اگر هلاک کند بروی ضمان نیست
زیرا که او مسلط است از جنبه مالک بر اهلاک پس ضامن نشود چنانکه مامور باستهلاک
ضامن نیست پس اگر منع کرده شود بودن او مسلط بر استهلاک بلکه او مسلط است بر حفظ
زیرا که ایداع برای حفظ است پس مستدل ابدا کند علة آخر که صبی قاصر است و غیر مکلف
پس او هلاک نکند از استهلاک و با علم این مالک با وجود ودیعه سپرد کرد پس راضی
شد بانچه خواهد بکند پس مسلط کرد بر استهلاک پس علة اخری ابدا کرد ان قصور عقل
با عدم بودن مکلف بحفظ است لیکن برای اثبات تسلط بر استهلاک و مثال انتقال
دوم اینکه مکاتبی که از مال کتابت چیزی ادا نکرده است اعتاق آن در کفاره
صحیح است باین وجه که عقد کتابة قابل فسخ است پس مانع نشود اعتاق را

حکم اول نیز برای اثبات

از کفاره چون بیع بشرط خیار پس سایل دفع کرد بانوجه که آری کتابته مانع نیست
وعدم مانعیته وی مسلم است نزد من لیکن مانع نزد من نقصان رقبه است و مطلب
نافعی الرقبته است بسبب ثبوت حق حریته پس مستدل انتقال کرد بسوی اثبات
عدم نقصان ثانی بانی وجه که عقد کتابته قابل فسخ است پس منتقص رقبه نتواند شد که رقبه
حق حریته قابل زوال نیست چنانکه بیع بشرط خیار پس مستدل انتقال کرد بسوی حکم آخر
وآن عدم نقصان در رقبه بعلت اولی لیکن چونکه او محتاج بود در اثبات حکم اول بعلت
مدعا و بسوی الحکم این انتقال صحیح شد زیراکه او در صدد اتمام مناظره و مثال الیس صح
انتقال سیوم همین مثال است لیکن مستدل در جواب سایل گوید که عقد کتابته معاوضه
است مثل بیع پس موجب نقصان رقبه نیست پس مستدل دعوی آخر کرد وآن عدم
نقصان رقبه است و اثبات کرد بعلت دیگر لیکن چونکه این انتقال برای اتمام مناظره
ملتزمه او است صحیح است اما فاید انتقال رابع پس وجهش آنست که در مناظره چون
ملتزم بود مر اثبات حکم را بعلتی و این التزام وی تمام نشد پس در بین مناظره او الزام
یافت و بعد انتقال وی سوی علت اخری مناظره آخر پیدا شد وآن مناظره
نماند و محاجه الخلیل علیه السلام مع اللعین لیس من هذا القبیل لان الحجة
الاولی کانت لازمة الا انه انتقل دفعا للاشتباه جواب است از سوال مقدر
که خلیل علیه الصلوة والسلام وقت محاجه خود با نمرود علیه ما علیه گفت ربی الذی یحیی
ویمیت که رب من چنین است که احیا و اماته میکند در شهود و این قول خلیل
را علیه الصلوة والسلام حمل کردند که قران برحجه آوردن خلیل بر ابطال الوهیة

نمرود

نمرود بانکه وجه که رب من زنده و مرده میکند و تو قادر بران نیستی پس گفت نمرود ٢٤٧
انا احیی و امیت من زنده میکنم و می میرانم و یکی را اطلاق از قید کرد و دیگری را کشت پس فرمود
خلیل علیه الصلوة والسلام ان الله یاتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب مدرسیکه می آرد خدا
آفتاب را از مشرق پس تو بیار از مغرب پس نمرود ملزم شد و اینجا سوال می آرند که خلیل علیه الصلوة
والسلام انتقال کرد از حجه سوی حجه اخری برای اثبات مطلوب اول پس مصنف جواب داد و بانی
حجه خلیل با نمرود ازین قبیل شود زیرا که انتقال مذموم آنست که حجه اول تمام نشود بلکه مدفوع شود
و انتقال کند سوی اخری و اینی ازان قبیل نیست زیرا که حجه اولی بود لازم و تام مگر اینکه انتقال کرد
سوی حجه اخری برای دفع اشتباه که این احتجاج محسوس است پس مکابر هم آنرا انکار نمیتواند کرد
کذا در نزد فقیر آنست که قول خلیل علیه الصلوة والسلام ربی الذی یحیی و یمیت نیست استدلال
بر نفی ربوبیته نمرود بلکه تقریر دعوی است که رب من قادر مطلق است که احیاء و اماته میکند
و نمرود دعوی قدرة خود میکرد پس استدلال برد دعوی او کرد بانکه تو قدرة برین نداری که شمس
را از مغرب آوری پس الزام یافت پس اینجا انتقال است از حجه سوی حجه دیگر پس سوال از اصل
بالحجج ساقط است فافهم فصل و جمله ما ثبت بالحجج التی سبق ذکرها شیئان الاحکام و ما یتعلق به الاحکام
و جمله انکه ثابت میشود بحجتها که سابق گذشت ذکر آن مجتهد دو چیز اند یکی احکام اند دیگران چیز
که متعلق اند احکام با آن چیز و حکم عبارت است از خطاب الله که متعلق بفعل عباد باشد باقتضا و
و تخییر و وضع و اکثر فقها گفتند خطاب الله المتعلق بفعل المکلف و برین لازم می آید
خروج الکلام متعلقه بافعال صبی و خطاب باقتضاء ایجاب است و ندب است و تحریم است
و کراهته است و خطاب الله بتخییر اباحه است و خطاب بوضع بالسببیه است و بالشرطیه و با

وخطاب به مبودن فعل رخصه و یا عزیمه از جمله خطاب بوضع است و حکم اطلاقی کرده مشهور

در اطلاق فقها و بر اثر خطاب که متعلق و ثابت است در فعل از وجوب و حرمه و در اطلاق

غالب همین است و مصنف اطلاق کرده حکم را بر محکوم به که افعال عباد اند بما انه که متعلق

احکام اند یعنی فعل بما انه که واجب است و یا مباح است و تقسیم آن میکند بقول خود اما

الاحکام فاربعه حقوق الله تعالی خالصه وحقوق العباد خالصه وما اجتمع فیه وحق الله

غالب وما اجتمع فیه وحق العبد غالب کالقصاص اما احکام یعنی محکومات به پس

چهار اند یکی حقوق الله تعالی خالص است که در و نفع دنیوی جسدی دون عبدی منظور نباشد

بلکه حکم که بان متعلق کرده شد محض برای تزکیه نفس عبادات و کامل شدن جبوة اخرویه

اوست دویم حقوق عباد که در ان انتفاع عباد درد یا مقصود ما شد و سیوم انکه مجمع

اند در ان هر دو حق و حال انکه حق الله غالب است چون حد قذف و این ایجاب حد

برای انزجار است تا مجتنب شوند از فاحشه که این اشاعه کبره است وحد که واجب گردید

از انجاع لضرب و عدم قبول شهادة باین شد یه برای آنست که این کبیره عظیمه است

و باین وجه حق الله است و نیز در وی دفع عار مقذوف است باین وجه حق عبد است

و الله تعالی حق خود را غالب گردانیده و در ید مقذوف نکردانا تا بگیرد از عفو وی ساقط نشود

چهارم انکه مجمع اند در وی حق الله و حق عباد و حق عبد غالب است چون قصاص زیرا که شرعیه — حالی انکه حق عبد

قصاص برای آنست که مردمان منزجر شده از کبیره قتل باز آیند و اجتناب از کبیره حق و واجب

است از الله تعالی باین وجه قصاص حق الله است و در قصاص جبر انکسار قلب ورثه مقتول

است باین وجه حق ورثه مقتول است و این حق را الله تعالی غالب گردانیده و قصاص درید

ایشان اند است که اگر خواهند قصاص کنند و اگر خواهند عفو کنند باخذ بدل و بدون اخذ بدل و حقوق
الله تمامه عبادات خالصه کالایمان و فرعه وهی انواع اصول ولواحق و زواید و عقوبات
کامله کالحدود و عقوبات قاصره کحرمان المیراث و حقوق دائرة کالکفارات و عبادة فیه
معنی المؤنة کصدقة الفطر و مؤنة فیها معنی العبادة کالعشر و مؤنة فیها معنی العقوبة
کالخراج و حق قائم بنفسه کخمس الغنایم والمعادن و حقوق الله تعالی هشت قسم اند یکی عبادات
خالصه که در وی نفع عباد مقصود نباشد سوای تزکیه او و کامل شدن ثواب آخرت
او چون ایمان و فروع ایمان از ارکان اربعه صلوة و زکوة و صوم و حج و این عبادات
چند انواع اصول اند چون ایمان و فرایض اربعه ولواحق این اصول اند از امور واجبه
برای اقامه این فرایض چون طهارت و سائر شرایط صحه این عبادات و زواید اند بر
چون نوافل از جنس اینها چون نوافل صلوة از سنن و مندوبات و نوافل صدقات
و نوافل صیام و حج و نقل و قسم دویم عقوبات کامله اند مثل حدود که الله تعالی واجب
کرده تا که بخوف آن مجتنب شوند از ارتکاب این حق الله است و عقوبت جزای فعل است
و از آن عقوبت اخرویه ساقط شود پس این عقوبت حق الله تعالی است خالص و
قسم سیوم عقوبات قاصره اند چون حرمان قاتل از میراث مقتول و این حق
الله است لیکن مقصود از آن عقوبت است بر قاتل و قسم چهارم حقوق الله اند
که دایر اند میان عقوبت و عبادت مثل کفارات عبادات که واجب اند از الله
برای مغفرت ذنوب که کفارات آن ذنوب اند لیکن واجب شده اند در عوض جزای
ذنوب این وجه شبیه بعقوبت اند قسم پنجم عبادات است که در آن معنی مؤنت

است و مؤنت ثقل است بر شخص که لازم شود او را ببقاء شئ چون صدقهٔ فطر که این صدقه

عبادة است و لازم بر ذمه چون زکوة مال و این صدقه زکوة نفس است لیکن در وی شائبه صدقه

ثقل است که لازم شده بسبب بقاء نفس و لهذا واجب میشود از اولاد صغار و از عبید خدمت

زیرا که مؤنت ایشان بر ذمه شخص است چون نفقه و کسوه و قسم ششم مؤنت است

که در آن معنی عبادة است چون عشر که این ثقل بر معطی که بسبب بقاء زمین و زیادتی وی واجب

شده از خارج آن زمین تا اینکه جبر در اخذ آن عشر امام را میرسد و در اعطاء آن

نیته شرط نیست و در وی معنی عبادة است که این زکوة خارج است و لهذا موظف

میشود ابتداء بر مسلم نه بر کافر و قسم هفتم مؤنت است و بر شخص واجب است و حال آنکه

در آن معنی عقوبت است مثل خراج که خراج واجب است مؤنت زمین است و وی را شائبه

عقوبت است لهذا بر مسلم ابتداء واجب نیست و قسم هشتم حق الله قائم بنفسه

است و در وی نه جهت عبادة است و نه عقوبت است و نه مؤنت است مانند خمس

غنائم و خمس معادن و این غنیمه مال الله تعالی است لهذا در امم سابقه صرف در

حوائج ایشان جائز نبود لیکن آتش از غیب آمده او را میسوزد لیکن بر این امت از روی رحمت خود

چهار خمس حق غانمان گردانید و یک خمس حق خود داشت حالیه و مصارف آن را

مقرر ساخت و معادن مال غیر مملوک است و آن مال الله است و الله برحمه خود چهار

خمس او را به واجد عطا کرد و یک خمس حق خود ساخته بیت المال مقرر کرد و حقوق

العباد کبدل المتلفات و المغصوبات و غیرها و حقوق عباد مانند بدل متلفات هیها

است از مال غیر و بدل مغصوبات او است غیر آن که تفصیل آن در فقه مسطور

است و هذه

است وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار اصلا مستندا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين في حق
الصغير خلفا عن ادائه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام
واین حقوق منقسم میشوند بسوی اصل وخلف پس اینجا ایمان اصل وی تصدیق
قلب وی اقرار بزبان است پس هر دو رکن ایمان اند واز فوت اقرار با قدرة
بر وی ایمان فوت میشود واین منقول است از امام همام امام ابوحنیفه رح در فقه اکبر و در
وصایا و در وی خلاف ظاهر نمیشود از قدما و ائمه کرام وبعضی اشعریه بر آن اند که ایمان
عبارة از تصدیق قلب عند الله است واقرار نیست مگر شرط اجرای احکام در دنیا لیکن
شروط بان است که از آن خلاف آن ظاهر نکنند بعد آن شد رکن اقرار اصل
مستقل در بودن وی ایمان وشد خلف از تصدیق در اجرای احکام دنیا پس
معصوم گشت دم او و مال او وصلوة گذارده شود بر جنازه وی بنا بر اقرار واین برا
آنست که تصدیق محل قلب است وامر باطنی است ومعلوم نمیشود غیر علام الغیوب را پس علام
ویرا ۲ الغیوب اگر تصدیق بداند جزای آن از دخول جنت خواهد داد ۲ و اما غیر علام الغیوب حال قلب نمیدانند
واین اقرار دلیل است بر تصدیق پس قائم شد مقام تصدیق در اجرای احکام دنیا و دلیل
این است حدیث صحیح مروی در صحیح بخاری از امیر المومنین عمر رضی الله عنه امرت ان
دها ۲ اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم ۲ واموالهم الا بحقها امر کرده
شده ام که قتال کنم با مردمان تا آنکه گویند لا اله الا الله پس هرگاه گفتند لا اله الا الله معصوم داشتند
از ما انفس خود ها را و اموال خود ها را مگر بحق لا اله الا الله واین نص صریح است بر آنکه ا

مجرد اقرار احکام دنیاویه ایمان جاری کرده شود و بعض متکلمان بر آنند که اقرار بلسان کافیست
در ایمان بشرط آنکه در قلب تکذیب نباشد الله تعالی را و جزو ایمان خوانده باشند در دار آخرت
برای اینکه اتیان کرد آنرا که در قدرت وی بود از انقیاد باقرار بلسان فتامل و بعد ازین
ادای احد الابوین این اقرار در حق صبی غیر عاقل خلف از ادای آن صبی و او مومن گردد
بتبعیة احد الابوین زیرا که آن صبی عاجز است از ادای آن پس اگر بمیرد این صبی صلوة بر جنازه
او گذارده شود و او وارث شود از مورث مومن و وارث نشود از مورث کافر و باقی
احکام مومنان بر وی جاری کرده شود و بعد این شود تبعیة اهل دار اسلام خلف از تبعیة
احد ابوین در اثبات اسلام این صبی غیر عاقل پس اگر صبی غیر عاقل در دار الاسلام یافته شد و ابوان
او زنده باشد حکم باسلام وی کرده شود بتبعیة دار و احکام اسلام بر و جاری کرده شوند
وکذلک الطهارة بالماء والتیمم خلف عنه ثم هذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعی رح
ضروری لکن الخلافة بین الماء والتراب فی قول ابی حنیفه وابی یوسف رحمهما الله وعند
محمد وزفر رحمهما الله بین الوضوء والتیمم وبنی علیه مسئلة امامة المتیمم للمتوضئین یعنی طهارت
باب در وضو و غسل اصل است و تیمم خلف است ازو و این است باتفاق بعد این اختلاف
خلف نزد ما خلف مطلق است که نزد عدم وجدان ماء کار اصل میکند از زوال
حدث و جنابت و نزد امام شافعی رضی الله عنه این طهارت ضروری است حدث از آن مرتفع
نمیشود بالضرورة ادای صلوة اعتبار کرده شود و ضرورة متقدر است بقدر ضرورة
ولهذا جایز نمیدارند ادای دو فرض از یک تیمم بلکه برای هر فرض تیمم علحده باید و حدیث
صحیح مروی است جعلت لی الارض مسجدا وطهورا موید قول ما است که ازین حدیث

حدث لازم آید زیرا که زمین طهور است همچو آب از وطهارت حاصل میشود لیکن خلاف میان آب و تراب
است پس تراب خلیفه آب است در ازاله حدث نزد امام همام ابو حنیفه رضی الله عنه
و نزد امام ابی یوسف رضی الله عنه و نزد امام محمد و امام زفر رضی الله عنهما خلافه میان وضوء
و تیمم است پس تیمم در ازاله حدث خلیفه وضوء است و ظاهر از آیه تیمم قول شیخین است رضی
الله عنهما زیرا که الله تعالی فرموده و لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا پس مرتب ساخت الله تعالی تیمم صعید
طیب را بر عدم وجدان آب پس صعید طیب خلیفه آب شد و مبنی است بر همین خلاف مسئله
امامة متیمم مر متوضیان را پس نزد امام محمد رضی الله عنه این امامه جایز نیست زیرا که تطهیر
متیمم خلف تطهیر متوضی است و تطهیر متوضی اصل است و با بودن اصل خلف را اعتبار
نیست پس در حق متوضی طهارت وی اعتبار ندارد پس اقتداء متوضی بوی جایز نباشد
و نزد شیخین رضی الله عنهما چون تطهیر و تیمم برابر است در ازاله حدث که یکی از دیگری
خلف نیست و نیست خلیفه مگر در ما به التطهیر یا در زوال حدث در هر دو بر سبیل کمال
است پس امامه متیمم جایز باشد مر متوضی را والخلافه لا تثبت الا بالنص فقد لا
و خلافت ثابت نمیشود مگر بنص صریح و یا بدلالة نص و این ظاهر است زیرا که رای
بان مهتدی نیست و شرط عدم الاصل علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدا للاصل فیصح
الخلف فاما اذا لم یحتمل الاصل الوجود فلا و یظهر هذا فی یمین الغموس والحلف علی مس
السماء و شرط خلف عدم تحقق اصل است بر احتمال وجود اصل یعنی جایکه وجود اصل
ممکن باشد و متحقق نشود انجا خلف لازم میشود برای اینکه سبب منعقد میشود برای اصل تا
اصل واجب شود و نزد فقدان وی خلف لازم آید فاما وقتیکه نه محتمل میشود اصل وجود را

پس نشود اصل واجب از سبب پس خلف هم لازم نشود چنانکه در حائضه ادای صلوة واجب

نشد پس خلف آن که قضا است نیز واجب نشد وظاهر میشود این در تیمم غموس وحلف

بر مس سما وامثال این دو مسئله اند بتفصیل اول آن است که کفاره در یمین حلف بر آنست زیرا که

مس سما بطریق خرق عادة ممکن است پس در این یمین بر ممکن است و منعقد شد

که در عادة مس سما متحقق نمیشود پس کفاره واجب شد بدل بر واما القسم الثانی فاربعة

الاول السبب وهو اقسام سبب حقیقی وهو ما یکون طریقا الی الحکم من غیر ان یضاف

الیه وجوب ولا وجود ولا یعقل فیه معانی العلل ولکن یتخلل بینه وبین الحکم علة لا تضاف

الی السبب کالدلالة ان انسانا لیسرق مال انسان او لیقتله واما قسم ثانی از آنکه ثابت

میشود بدلائل مذکوره سابقا وآن آنچه که متعلق باحکام است چهار اند یکی سبب وآن

آنست که مفضی سوی شیء باشد ومؤثر در آن نباشد واین سبب اقسام اند یکی

سبب حقیقی وآن آن چیز است که طریق باشد سوی حکم که مفضی باشد سوی او بغیر

آنکه مضاف شود سوای وجوب آن ونه وجود آن ونه معقول شود در آن معانی

علل از تاثیر واضافه ونحو آن ومقصود آنکه معانی علل متحقق نباشد در آن ولیکن متخلل

شود میان این سبب وحکم علة که حکم مضاف بسوی علة باشد وتاثیر علة در آن باشد

لیکن این علة چنین باشد که مضاف نباشد بسوی این سبب پس مستجمع این صفات

سبب حقیقی است ودر آن شائبه علة نیست پس صاحب این سبب جرم این سبب وی لازم

نباید واین مثل دلالة انسان است بر مال انسان آخر و بالفعل آخر تا سرقه کند

آن مال انسان آخر را و یا قتل کند آن انسان آخر که بالفعل آن انسان آخر کسی او هم را

کرده

کرد و یا قتل کرد پس حد سرقه و ضمان مال مسروق بر دال بر مال لازم نیاید و قصاص و دیه بر دال بر نفس
وی لازم نیاید زیراکه این دال نه سارق است و نه قاتل است زیراکه سرقه و قتل صادر شده
از سارق و قاتل باختیار این هر دو و دلالة موجب اختیار سرقه و قتل نیست و ازین لازم آمد که
امر بقتل نه قصاص باشد و نه دیه بلکه بر مامور است بدلیل مذکور الا اینکه امر صاحب سلطنه
باشد که از و مامور را ترس تلف باشد که اگر امر وی بجا نیارد او این مامور را قتل کند پس مامور
درین صورت در حکم مکره است و ازین اصل لازم نیز آید که بر ساعی نزد ظالم باخذ مال کسی باغیر
آن ضمان لازم نیاید زیراکه ظالم مال باختیار خود گرفته و سعی ساعی موجب اخذ مال نیست لیکن
متاخران فتوی داده اند که درین زمان بر سعاة نزد حکام ظالمان ضمان واجب است باستحسان زیراکه
سعاة درین زمان کثیر اند و عادة اینها سعایه است و حکام اکثر ظالم اند که تمام هم این حکام اخذ
مال غیر است بهر وجهیکه باشد و سعاة دلاله بر وجوه ظلم در اخذ مال میکنند و مظلوم قادر نیست
براکه از حکام ظالم ضمان مال خود گیرد پس بالضرورة واجب افتاد که بر سعاة ضمان لازم کرده شود
تا سعاة از سعایه باز مانند و مظلومان تحت حق خود برسند الیوم فتوی بر قول متاخرین است
والله اعلم بالصواب فان اضیف العلة الیه للمسبب حکم العلل کسوق الدابه و قودها اگر اضافه
کرده شود علة متخلله سوی آن سبب پس شود این سبب را حکم علل و این قسم آخر است
از سبب و این سبب در معنی علة است زیراکه چون علة مضاف سوی این سبب شد
پس حکم نیز مضاف سوی سبب شد بواسطه این علة و چون علة صالح جزاء مسبب
نباشد پس جزاء صاحب این سبب لازم آید زیراکه تعدی مضاف سوی او است
و این تمثیل سوی دابه است و قود دابه که باین سوق و این قود مال کسی تلف شد

و این فوت و سوق سبب مفضی است بسوی تلف مال و علت تلف وقوع دابه است بر مال و این
وقوع دابه معلول سوق و قود است و صاحب علت دابه است و الفاظ تضمین نسبت پس
ضمان بر سایق و قاید لازم آید والیمین بالله تعالی والطلاق والعتاق تسمی سببا
مجازا لکن له شبهة الحقیقة حتی یبطل التنجیز التعلیق لان قدر ما یبقی من الشبهة لا یبقی
الا فی محله کالحقیقة حتی لا یستغنی عن المحل فاذا فات المحل یبطل بخلاف تعلیق الطلاق
بالملک فی المطلقة ثلثا لان ذلک الشرط فی حکم العلل فصار معارضا لهذه الشبهة
السابقة علیه و یمین بالله تعالی و یمین بطلاق و عتاق یعنی تعلیق طلاق و عتاق
نام نهاده میشود سبب بطریق مجاز چنانکه گفته میشود که قسم بالله سبب کفاره است و حال
آنکه سبب کفاره حنث است و تعلیق طلاق و عتاق را گفته میشود که این سبب وقوع
طلاق و عتاق است و این قول نیز مجاز است زیرا که تعلیق بشرط سبب نیست قبل
وجود شرط چنانکه سابق گذشته و بعد وجود شرط علت وقوع طلاق است پس
سبب گفتن او را مجاز است و این سبب مجاز قسم دیگر مر سبب راست
علیه السبب است لکن این تعلیق را شبهه حقیقت است تا اینکه باطل میکند تنجیز الطلاق
تعلیق را برای اینکه قدر چیزیکه باقی میماند از شبهه باقی نمیماند مگر در محل وی
چنانکه حقیقت سبب بدون محل باقی نمیماند تا اینکه مستغنی نیست از محل پس وقتیکه
فوت شد محل این تعلیق نیز باطل شد بخلاف تعلیق طلاق بملک در مطلقه
ثلثه که این تعلیق باقی میماند برای اینکه این شرط که طلاق بآن معلق است در حکم
علل است مجوز ایقاع طلاق را پس شد معارض این شبهه را که سابق است

برین

برین تعلیق لذا قالوا و برین وارد است بورود ظاهر اینکه اگر اراده کرده که تعلق تعلیق
میخواهد محل مملوک را پس این فخر مسلم است ورنه لازم آید که تعلیق باقی نماند وقتیکه
بائن شود بدون ثلث بعد مضی عدت زیرا که محل مملوک باقی نماند و اگر این مراد است
که این تعلیق میخواهد محل مرجو الملک مسلم است لیکن بوقوع طلقات ثلث محل ولا پس
مرجو الملک فوت نیست زیرا که رجاء ملک بعد تحلیل باقی است پس باید که تعلیق
باقی ماند و بسبب این رجاء تعلیق ملک صحیح شده باشد و نیز آنچه که در صحت تعلیق ملک
در مطلقه ثلثه گفته جاری است در آنکه اگر شخصی اجنبیه را گفت که اگر نکاح کنم
ترا تو طالق هستی بطلقات ثلثه در اطهار ثلثه و او نکاح کرد و قبل مضی اطهار
ثلثه سه طلاق بائن داد پس این تعلیق باقی نماند و حال آنکه اینجا نیز شرط در حکم علّه
است و صواب درین مقام آنست که تقریر کرده شود بانی وجه که وقتیکه کند طلاق التعلیق
را پس مراد از طلاق همین طلاق مملوکه وی درین نکاح است و چون طلقات
ملک از منجز رفت محل آن طلاق معلق بود نماند و نه رجاء است که محل این طلاق
متحقق شود شبه تحقیقه میخواست که محل این طلاق که معلق است مرجو باشد و ظاهر است که
محل این طلقات نه متحقق است و نه مرجو است و آنچه که مرجو است تحقق محل طلقات
دیگر است زیرا که ملک طلقات که بعد تحلیل پیدا میشود ملک جدید است پس لازم آمد
بطلان تعلیق بعدم رجاء محل آن و این بخلاف تعلیق ملک است در مطلقه ثلثه
زیرا که این تعلیق آن طلقات است که بعد تحلیل و نکاح جدید در ملک وی خواهد
شد زیرا که در ید وی بعد طلقات ثلث طلاق نیست مگر آن طلقات که بعد تحلیل

در ملک خواهد آمد و در اینجا محل برجواست پس این تعلیق صحیح شود فافهم والایجاب
المضاف سبب وهو من اقسام العلل وسبب له حکم العلل کما ذکرنا وایجاب طلاق
وعتاق حینی که مضاف باشد بحینی از احیان چون انت طالق او عبدی حر یوم
یقدم فلان سبب است بالفعل و حکم آن متاخر است تا حین قدوم فلان و حکم در آن
حین ثابت شود و نیست از قبیل تعلیق که سببیة وی باطل شود و این از اقسام علل است
و سبب است که او را حکم علل است چنانکه ذکر کردیم و این قسم آخر است مر سبب را
و آن سبب است که در حکم علة است والثانی العلة وهی ما یضاف الیه وجوب الحکم ابتداء
وهی سبعة اقسام علة اسما وحکما ومعنی کالبیع المطلق للملک قسم ثانی از ما یتعلق به
الاحکام علة است و این علت آن است که مضاف شود سوی او حکم ابتداء نه بواسطه
چنانکه در بعضی اسباب می شود و این علة هفت اقسام اند اول علة است اسما و حکما
و معنی علة اسما آنست که حکم مضاف باشد سوی او و حکما آنست که حکم مقارن
باشد با او و معنی آنست که موثر باشد در آن و این علة تامه است که علة باعثه باشد
مستجمع مر جمیع شرائط را و ارتفاع موانع را پس حکم از آن متخلف نشود تا مثیر
باعثه و مضاف باشد حکم سوی آن و این مثل بیع مطلق بلا خیار علة است
مر ملک را و ملک از آن پیدا شده و مضاف سوی آن باشد و متخلف نیست
از آن وعلة اسما لا حکما ولا معنی کالایجاب المعلق بالشرط وقسم دوم از علة است اسما ۲ علة
فقط نه حکما و نه معنی چون ایجاب معلق بشرط مثل ان دخلت فانت طالق
وقوع طلاق مضاف است سوی او و مقارن نیست با او و موثر در حال

الرحیم

اگرچه بعد وجود شرط علت موثره خواهد شد و علة اسما و معنی لا حکما کالبیع بشرط الخیار

والبیع الموقوف والایجاب المضاف الی الوقت ونصاب الزکوة قبل حولان الحول

وعقد الاجارة و قسم ششم از علت علت است اسما و معنی فقط لا حکما و این مانند بیع بشرط

خیار است که حکم وی مضاف است سوی او و او موثر است در ملک که ملک ثابت میشود

و مستند بوقت بیع تا آنکه مشتری بعد ارتفاع خیار زواید را مالک میشود و مانند بیع که

موقوف باشد بر اجازه مالک که ملک مشتری پیدا میشود از وقت بیع نه از وقت

اجازه و متقارن نیست از او مانند ایجاب که مضاف باشد بسوی وقت مانند علی صدقة

لله ایوم یقدم فلان که وجوب صدقه بنای ایجاب است و مضاف است سوی او لیکن متقارن

نیست از او مانند نصاب زکوة قبل گذشتن حول که وجوب ادا زکوة بسبب نصاب است

و مضاف است سوی نصاب و موخر است از آن و مانند عقد اجارة که موجب است ملک

منافع را و ملک منافع مضاف است سوی آن و موخر است از آن که ملک پیدا میشود

وقت حدوث منافع و علة فی حیز الاسباب لها شبه بالاسباب کشراء القریب و مرض

الموت والتزکیة عند ابی حنیفة رح و کذا کل ما هو علة العلة قسم چهارم از علة علة است

که در تحت اسباب مشتمر میشود و آن علة شبیه است باسباب مثل شراء قریب که آن

علة است مر ملک قریب را و ملک قریب علة است مر عتق را پس میان شراء و عتق

علة متوسط شده پس مشابه بسبب شد لیکن این آنست که او در حکم علة است و مانند

مرض موت که موت در حقیقه علة است مر تعلق حق ورثه را بمال و موت مضاف است

سوی مرض پس مرض سبب است که در حکم علة است بدانکه در عتق قریب علة مجموع ملک است

و آخر این هر دو ملک است پس حکم مستند شد سوی ملک پس ملک علت است اسما و حکما
و نیست علت معنی زیرا که تاثیر نیست مگر مجموع ملک و قرابت را در حق عتق علت است تعلیق
حتی ورثه را و این علت است اسما و معنی و حکما و علت نیز جز الاسباب قسم میانی ماسبق نیست
پس ذکر این قسم درین تقسیم و ترک قسم علت معنی فقط و علت حکما فقط مناسب نیست و مانند
تزکیه که علت رجم است مثلا نزد امام ابو حنیفه رحمه لیکن در حقیقت تزکیه علت قضا است و قضا
علت رجم است پس متخلل شد میان تزکیه و رجم قضاء قاضی و این قضا مستند است به تزکیه
پس تزکیه بسبب شهود و حکم علت پس اگر مزکی از تزکیه رجوع کند بعد وقوع رجم دیت بر وی
لازم آید و نزد صاحبین رحمهما بر مزکی بعد رجوع از تزکیه خود چیزی نیست زیرا که مزکی
ثنا کننده بود بر مسلم و این ثنا علت تلف نیست و نیست علت تلف مگر قضا و در قضا
قاضی مختار است و اگر بشهود غیر عدول حکم میکرد حکم نافذ میشد و رجوع از تزکیه کذب
شهود نیز لازم نیست پس اتلاف مضاف سوی تزکیه نیست و همچنین اسم الجز
که علت آن علت است داخل است فی جز الاسباب زیرا که تاثیر در بر است در حکم پس چونکه
چون متخلل است میان علة العلة و حکم نیست در حقیقت زیرا که او موثر در حکم نیست پس
حکم سوی وی مضاف نیست پس او علت است حکما فقط و وصف له شبهة العلل کان
وصفی العلة قسم ششم وصف است که در آن شبهه علت است و در حقیقت علت نیست چنانکه
یکی دو وصف علت و علت در حقیقت مجموع است چنانکه علت حرمت ربوا مجموع قدر و جنس است
هر واحد را شبهه علیت است و درین قسم هر وصف را فی الجمله تاثیر است اگرچه
مستقل تا تاثیر نیست مگر مجموع و حکم مقارن با هر واحد از دو وصف نیست و حکم
مضاف

مضاف سوی آن واحد پس هر واحد علت است معنی فقط لا حکما ولا اسما پس قسم پنجم
همین است و مصنف مساوی ذکر کرد و علة معنی وحکما کاخر وصفی العلة وقسم ششم
از علة علت است معنی وحکما مانند آخر دو وصف علة در وجود چون ملک وقرابة که مجموع
آن دو علة عتق است وملک در وجود آخر است وملک را فی الجملة تاثیر است در عتق وعتق
مقارن است با وی پس علة معنی وحکما شد نه اسما که عتق مضاف سوی آن نیست بلکه
مضاف سوی مجموع است وعلة اسما وحکما لا معنی کالسفر والنوم للرخصة والحدث وقسم
۱۷ علة هفتم از علة علت است اسما وحکما نه معنی مانند سفر رخصه است ورخصه مضاف سوی سفر
است ومقارن با وست پس علة شد اسما وحکما لیکن او موثر در رخصه نیست بلکه تاثیر
۱۹ در رخصت مشقه مخصوصه است فی السفر علة معنی فتأمل فیه ومانند نوم مر حدث را نوم بذات خود موثر
در حدث نیست بلکه خروج باد و نحو وی موثر است در حدث لیکن چونکه نوم مظنه اوست
بجهت استرخای اعضاء وغفلت از حال خود پس علة حدث گردانیده شد هذا نوم کسیکه
موجب غفلت نیست بلکه نائم عینین وی باشد نه قلب پس نوم وی موجب حدث نیست
وآن رسول الله است صلعم ولیس من صفة العلة الحقیقیة تقدمها علی الحکم بل الواجب اقترانهما
معا کالاستطاعة مع الفعل ونیست از صفة علة حقیقیة تقدم وی بر حکم بل واجب است
اقتران هر دو علة ومعلول معا در زمان واحد ومراد از علة حقیقیة علتی است که مستجمع
جمیع شرایط تاثیر وارتفاع موانع باشد وظاهر است که حکم معلول وی مقارن با وی
علة شود مانند استطاعة که با فعل است ومراد از استطاعة قدرتی که جمیع شرایط تاثیر
مهیا شده باشد وجمیع موانع تاثیر مرتفع باشد واین استطاعة البته با فعل است [illegible]

نفی قدرة پس بدیهی است که قبل فعل نیز موجود است و قد یقام السبب الداعی
مقام المدعو والدلیل مقام المدلول وذلک اما لدفع الضرورة والعجز کما فی الاستبراء وغیره
او للاحتیاط کما فی تحریم الدواعی او لدفع الحرج کما فی السفر والطهر و کما این قایم کرده میشود
سبب داعی مقام مسبب مدعو و قایم میشود دلیل مقام مدلول و فرق میان سبب داعی ١
و دلیل آنست که سبب را افضاء لازم است و دلیل را افضاء لازم نیست و این اقامه
یا برای دفع ضرورة و دفع حرج است چنانکه در استبراء وجودی زیرا که وطی حامل [illegible] ٩ بزوج ثانی
پس استبراء باید تا احتمال شغل رحم بماء غیر نماند و این شغل بماء غیر معلوم کردن متعسر
است و عجز پس برای دفع این ضرورة سبب داعی وطی را که ملک است قایم مقام
وطی مدعو کرده شد پس حصول ملک جدید گردانیده که ملک سابق گویا وطی است ٧ شد سبب استبراء
اگرچه معلوم باشد که اینجا شغل نیست و غیر استبراء چون نکاح در حق ثبوت نسب
که موجب ثبوت نسب تکون ولد است از آب وی و این بوطی است و علم تکون
از ماء او محال است که موجب ثبوت نسب باشد غیر علام الغیوب را و علم بوطی نیز
متعسر است پس نکاح که سبب داعی است سوی وطی و تکون ولد قایم مقام
کرده شد چونکه از منکوحه ولد آید نسب وی از ناکح ثابت شود و با این اقامه بر
احتیاط است چون دواعی از قبله و لمس در اعتکاف و در احرام و در ظهار قبل کفاره ٧ تحریم
زیرا که وطی حرام است و این امور دواعی وطی اند پس بجای این دواعی نیز محرم
شدند و حکم وطی گرفتند و با این اقامه برای دفع حرج است چنانکه سفر سبب
مشقت گردانیده شد و طهری که در آن جماع قایم مقام حاجت جماع گردانیده
شد تا نباشد

شد پس در سفر مشقة مخصوصه سبب رخصة است و ادراک او و ادراک نقش بالغ باید که بان شخص ۲۵۵
درحرج میافتد پس سفر قایم کرده شد مقام مشقه برای دفع این حرج و سفر سبب رخصة گردانیده
شد و همچنین اباحة تطلیق که منوط بود بوقت حاجة سوی جماع زیرا که طلاق ابغض مباحات
است که برای ضرورة خلق در معاشرة مباح گردانیده شد و در وقت حاجة جماع چون طلاق داد
معلوم شد که او را ضرورة است در تطلیق و این حاجت جماع امر است که علم بان قریب التعسر
است پس طهر خالی از جماع است قایم مقام حاجة جماع گردانیده شد که این طهر دلیل حاجة
است زیرا که نفس مشتاق میشود سوی جماع بعد کف از ان در حیض والثالث الشرط وهو
ما یتعلق به الوجود دون الوجوب وهو قسمی شرط محض کدخول الدار للطلاق المعلق به و قسم
ثالث از انکه حکم بان متعلق است شرط است و شرط چیزی که متعلق شود با وجود شیء که ۲ النست
بدون او موجود نشود نه آنکه وجوب باو متعلق شود و این برای آنست که کلام در شرط وجود
است زیرا که کلام در محکوم به است زیرا که حقوق الله و حقوق عباد محکوم به اند چنانکه اشاره
بان رفته و شروط وجوب شرع و انفس حکم الله نه شروط محکوم به و اگر تعمیم خواهی پس قید
عدم تعلق وجوب را حذف باید کرد و نیز قید عدم افضاء و عدم تاثیر باید آورد تا سبب
و علة خارج شود و این از مقابله سبب و علة مفهوم میشود و این شرط چند قسم اند یکی شرط
محض است چنانکه دخول دار شرط وقوع طلاق معلق بانست چنانکه کسی گوید امرأة خود را که اگر ۷ دخول
داخل شوی دار را پس طالق هستی پس طلاق بر دخول موقوف است نه دخول دار را افضاء
است و نه تاثیر و اگر در صورتیکه کسی تعلیق عتق عبد خود کرد بشرط و باشهود وجود شرط و اشهود
تعلیق آمده نه و قاضی حکم کرد باعتاق آن بعد از ان هر دو فریق رجوع از شهادت کردند

ضمان بر شهود تعلیق آید نه بر شهود شرط زیرا که علة اتلاف شهود تعلیق است و اگر شهود شرط
رجوع کنند فقط ضمان بر شهود شرط لازم آید که اتلاف بشهادة ایشان نشده است و شرط هو فی
حکم العلل کشق الزق وحفر البئر و قسم ثانی از شرط شرط است که در حکم علل باشد و آن
دران شروط است که علة صالح نباشد مر نسبت را چون شق مشک روغن مثلا که روغن از
شق بیرون می آید و این بیرون آمدن بعلة طبیعة اوست زیرا که سیلان جسم رقیق از طبیعة
اوست لیکن مشک مانع بود و شق منع او زایل گردید پس شق شرط سیلان روغن شد
و چنین کندن چاه در شارع عام که انسان و یا دابه مملوک غیر دران افتاده تلف
شد پس علة افتادن و تلف شدن ثقل وی است لیکن زمین مانع بود و حفر چاه
ازاله مانع گردیده پس شرط شده و درین هر دو علة شان صالح نیست مر نسبت تلف را زیرا که
ثقل صاحب علم و اختیار نمیشود شرعا صاحب شرط صالح است نسبت تلف را پس
اتلاف باو منسوب شود و ضمان بر وی لازم آید چنانکه بر صاحب علة ضمان میشود و شرط
له حکم الاسباب کما اذا حل قید عبد حتی ابق و قسم سوم از شرط آن شرط است که در
حکم سبب محض است که ازان چیزی لازم نیاید چنانکه قفلی که دور کرده شده قید عبد که
مولی وی کرده بود بزنجیر وغیر وی تا اینکه عبد ابق شد برکشنده قید ضمان لازم نباشد
که عبد فرار شده باختیار خود از لوازم کشادن قید فرار نیست بلکه حق مولی مانع است از
اباق و درین شرط شبه بعلة نیست و شرط اسما لا حکما کاول الشرطین فی حکم تعلق بهما
قوله ان دخلت هذه الدار و هذه الدار فانت طالق و قسم چهارم از شرط شرط است
اسما که شرط بروی موقوف باشد نه حکما که مشروط مقارن باوی نیست و این مثل

لا شرط
لا شهود
۱

اول

اول و دوم شرط است و در حکم که متعلق باین هر دو است مثل قول وی ان دخلت هذه الدار و هذه
فانت طالق بسبب داخل شدن در اولی ازین دو دار شرط وقوع طلاق است لیکن طلاق
باین نمی افتد تا که دار دوم را داخل نشود در ملک و شرط هو ما لعلامة ما لی لیس کالاحصان
فی الزنا قسم پنجم از شروط شرط است که مثل علامة خالصه است که با وجود وی لازم نیاید چون
سوکه ابن احصان در زنا شرط رجم است که رجم موقوف بروی است ومصنف احصان را از شروط شمرده است
اینجا و در ما بعد در علامة نیز خواهد شمرد واما یعرف الشرط بصیغته کحروف الشرط او دلالته
کقوله المرأة التی اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنی الشرط دلالة لوقوع الوصف فی النکرة ولو وقع
فی المعین لا یصح دلالة و نص الشرط کجمع الوجهین و معلوم میشود شرط یا بصیغ شرط چون
قول ۹ حرف شرط که سابق مذکور شدند یا بدلالة غیر حرفی لفظ مثل قول وی المرأة التی اتزوجها طالق
ثلثا بسبب بدرستیکه این بمعنی شرط است بسبب دلالة وقوع وصف در نکره که اسم است زیرا که
دال است بر شروط و ظاهر آنست که این دلالة اسم موصول است و این آنست که نحاة میگویند
که نکره موصوفه بجملة فعلیه و یا ظرفیه و یا اسم موصول که صله آن جمله فعلیه یا ظرفیه باشد یا موصوف
اررا الود یا اسم موصول مذکور پس و فیکه شبه او واقع شوند متضمن معنی شرط را باشد و دخول فا در خبر او اگر
واقع شود این کلام در معین نیست التی اتزوجها طالق پس اگر اللتي اسم مالح باشد دلالة را بر شروط و نص
شرط که بلفظ شرط باشد و یا بکلمات شرط عام است مر هر دو معنی را والرابع العلامة
وما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجود ولا وجوب کالاحصان ضی لا نفی شهود اذا رجعوا
بحال و قسم رابع از ما یتعلق به الاحکام علامة است و آن علامة آنست که بوی معرفة وجود
شی حاصل میشود از غیر آنکه متعلق شود بوی وجود شی و نه وجوب شی مانند احصان که علامة

وجوب رجم است و اما وجوب رجم پس سبب زنا است و ثبوت آن بشهادة زنا است اینکه
فاسق شوند شهود احصان اگر رجوع کنند بهر حال خواه شهود زنا رجوع کنند یا نه کنند وانی
شهود احصان ضامن نشوند چنانکه اند و بر زنا کننده مواخذه نیست که اقوال و فعل و حدود ظاهر است که لزوم
رجم بران موقوف است که بدون احصان رجم لازم نیست پس شرط است مر رجم را و مصنف
در سابق شرطیه احصان قبول کرده است پس شهود احصان شهود شرط اند و رجم بایشان شهود
واقع شد نه بشهود زنا که زنا سبب رجم نیست مگر بشرط بودن احصان پس تلف برجم شد
بکر شهود احصان پس آنها ضامن شوند فافهم

فصل فی بیان الاهلیة العقل معتبر لاثبات
الاهلیة وقد خلق متفاوتا وقد مر تفسیره فی السنة این فصل در بیان اهلیت است که تعلق احکام
را عقل معتبر است بدون عقل باهلیة تعلق احکام نیست و پیدا کرده شده است عقل متفاوت
در قوه و ضعف و گذشت تفسیر عقل در بحث سنة قال الاشعریة لا عبرة للعقل اصلا
دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل گفته اند اشعریه نیست اعتبار عقل
را بدون سمع از شارع و چون آید سمع از شارع پس سمع را اعتبار است و مراد آنست
که در معرفة احکام شرعیه عقل را اعتبار نیست از عقل احکام شرعیه مدرک نشوند نه آنکه عقل اصل
نیست اصلا زیرا که عقل شرط تکلیف است باتفاق وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما
استحسنه محرمة لما استقبحه فوق العلل الشرعیة فلم یثبتوا بدلیل الشرع ما لا یدرکه العقول وقالوا
لا عذر لمن عقل فی التوقف عن الطلب و ترک الایمان والصبی العاقل مکلف بالایمان ومن لم
یبلغه الدعوة اذا لم یعتقد ایمانا ولا کفرا کان من اهل النار و گفته اند معتزله بدرستیکه عقل
علة موجبة است یعنی واجب کننده است بر ذمه مکلف مر آنرا که حسن میداند و علة محرمة است یعنی حرام
کننده است

عقل
اینه
بر اثبات اهلیت که

کنند و ثابت بر مکلف را از آنکه قبیح میدانند و عقل علة است فوق علل شرعیه ای ادله شرعیه
پس ثابت نگردند بدلیل شرع الخبر را که ادراک نمیکنند عقول و معنی حسن و قبح دانستن در محبت
امر و این حسن و قبح از صفات افعال الله و افعال بعروض این حسن واجب میشوند و بعروض قبح حرام
میشوند پس معنی عبارة آن شد که از دلیل شرع وجوب و حسن ۷ و قبح در افعال ثابت میشوند زیرا که — ۷ و حرمت
عقل ادراک آن نمیکند پس در وجوب و حرمت عقل مستند است با دراک و این فعل و این خلاف
مفهومات معتزله است و معتزله منسوب میگویند که در افعال آنها اشیاء نیز هستند که عقل ادراک
حسن آن و قبح آن نمیکند و میگویند که شرع کشف کرده حسن و قبح ذاتی آنها را و بعضی حاصل
این عبارة این میگویند که آنکه عقل فهم آن نمیکند از عقاید آنرا رد میکنند چون شفاعت اهل کبایر
را و رؤیت و وزن اعمال و سؤال قبر و امثال آن حق آنست که این خلاف دیگر است
سوای ایجاب عقل حسن را و تحریم عقل قبیح را و این مبنی است بر زعم فاسد ایشان ۹ که — ۹ آن را
عقل محال میداند نقل وارد است درآن تاویل باید کرد که عقل قرینه مجاز است و این زعم
فاسد است که عقل این امور را محال شمرده اند بلکه ادراک آن نمیکند و فرق ۷ ظاهر است و در این — ۷ میان هردو
احکام ابحاث کلام است و گفته اند معتزله که نیست عذر کسی که عقل دارد در متوقف شدن
بطلب و نظر برای معرفت صانع و احکام وی و نیست عذر در ترک ایمان که با آن عذاب
بعقوبه را در آن راه نیست و صبی عاقل مکلف است بایمان نزد معتزله و کسیکه نرسیده
است او را دعوت و کسیکه نه اعتقاد کند ایمان را و نه کفر را نشود اهل نار و مخلد در نار و حاصل
مذهب معتزله بر طبق نقل مصنف باجماع من سبقه اینست که عقل عباد الله حاکم است که بعقل — ۱
واجب میشود افعال حسنه و عقل محرم شود افعال قبیحه و ثواب بر افعال حسنه مرتب میشود

بحکم عقل وعذاب بترک آن وباتیان افعال قبیحه مرتب میشود واین مرتبه لازمست بحکم
عقل ومتخلف میشود ومکلف اند قبل رسیدن دعوه رسل بانچه که عقل حکم میکند چنانکه بعد رسیدن
دعوه مکلف اند وصبی عاقل بایمان مکلف است بحکم عقل فاضل شیخ ابن همام رح گفته
که نسبت قول بحاکم بودن عقل سوی معتزله غلط است که معتزله موافق اند مارا در بودن حاکم الله
تعالی که نیست حاکم مگر الله تعالی باجماع وخلاف نیست معتزله را با اشعریه مگر در بودن حسن وقبح
در افعال عقلا بمعنی آنکه در نفس الامر حسن وقبح در افعال بود که شرع کشف آن کرده ونیز میگویند
که این حسن وقبیح از عقل مدرک میشود در بعض افعال بدیهیه ویا بنظر وبر طبق آن حکم الله تعالی بر ذمه
عباد ثابت است عقل بان ادراک میکند واین قول معتزله متفق است میان معتزله ومیان
ماتریدیه که از خواص اهل سنت وجماعه اند چنانکه خواهی دانست والله اعلم بحقیقة الحال و
نقول فی الذی لم تبلغه الدعوة انه غیر مکلف بمجرد العقل والذی یعتقد ایمانا ولا کفرا کان
معذورا واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرک العواقب لم یکن معذورا وان لم یبلغه الدعوة
وما کرده ضعیف میگویم در انکس که نرسیده است اورا دعوة بدرستیکه وی غیر مکلف است
بمجرد وجود عقل بدون مرور زمان تامل وآنکسیکه اعتقاد نکرد ایمان را ونه کفر را
است او معذور واین قید برای آنست که اگر اعتقاد کفر را باشد معذور نی زیراکه
از عقل مکابره کرده کفر را اختیار کرده او بنظر کرده بر سبیل مکابره ووقتیکه اعانت کند
اورا الله تعالی بتجربه ومهلت دهد اورا بر درک عواقب امور نشود او معذور در آخرت اگرچه
او دعوة نرسیده است وحاصل این قول آنکه شخص مکلف است بوجوب ایمان واجتناب
واین تکلیف موقوف نیست بر ارسال رسول وبلوغ دعوة وعقل مستقل
است

۹۵۸ است باور اک آن لیکن عقول مختلف اند در تحصیل معرفت پس هر کسی مجرد عقل مکلف نشود

۷ و فط بلکه مهلت باید تا تجربه بعواقب امور پیدا آید و درین زمان میتوان که بود مر ورا بقدر زمان او

معذور نشود زیرا که مقصر است در ترک نظر این حکم انکس است که نه اعتقاد کرد ایمان را و نه اعتقاد

کرد کفر را الا آنکه اعتقاد کفر کرد او معذور نیست زیرا که او تمیز کرده کفر را راجح شناخت و در

آیات الهیه نظر نکرد پس مقصر گردید اگرچه دعوة او را نرسید و موید است اینرا که مروی است

از امام همام امام ابو حنیفه رح که هیچ احدی را عذر نیست در جهل بموجد زیرا که قیام سموات

وارض شاهد ضروری است بران و ازینجا ظاهر که شخص مکلف است از جانب الله تعالی

بایمان و بوجوب شکر اگرچه ارسال نشود و یا دعوة رسول مبعوث باو نرسد و عقل کافی است

در معرفه آن و اینست مذهب امام شیخ ابو المنصور ماتریدی و دیگر [illegible] هستند جمهور مشایخ

کرام ما رضی الله [illegible] پس ظاهر که اتفاق معتزله و معظم مشایخ کرام ما در این مسئله نیست که هست

حاکم شکر الله تعالی باتفاق لیکن عقل متنقل است در معرفه امثال انی لکم فانهم و عند الاشعری

ان العقل عن الاعتقاد [illegible] هلک او اعتقد الشرک ولم تبلغه الدعوة کان معذورا و نزد اشعری

اگر غافل شد از اعتقاد ایمان تا اینکه هلاک شد و یا اعتقاد کرد شرک را و نرسیده او را دعوة

رسل پس است او معذور و مواخذه باو نخواهد شد نزد ما در هر دو صورت معذور نیست اما در صورة

اولی برای اینکه مدة نظر در آیات یافت و نظر نکرد در تمام عمر پس او مقصر است و معذور

نشود که حکم الهی باو متعلق شده بود اما در صورة ثانیه پس ظاهر است که او نظر کرد در آیات

نظر نکرد بلکه بطالت کرده تابع هوی شد بتقلید و یا بطرف [illegible] قول اشعریه انست که حسن

و قبح امور همه شرعیه اند قبل ورود شرع همه افعال برابر بودند و ابطال [illegible] قول بنفی [illegible] است

۷ افعال و احکام

ودر بحث امر ولا يصح امان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به وصحيح نيست امان
صبي عاقل نزد اشعري سره وصحيح است نزد ما اگرچه نيست مكلف بان وصحة امان صبي سمعي است
ميان مشايخ كرام ما اما عدم بودن او مكلف بايمان قول امام فخر الاسلام است واصحاب وي
رضي الله عنهم و نزد امام شيخ ابو المنصور ماتريدي رضي الله عنه پس صبي عاقل مكلف
بايمان است اگر كفر كند معذور نيست و همين است موافق مروي امام همام رضي الله عنه و دليل
بر صحة امان صبي عاقل ظاهر است كه رسول الله صلعم امان صبيان قبول ميفرمودند و محققان گويند كه
اين خلاف در احكام دنيا است واما در احكام عقبي پس صحة متفق عليه است ميان ما و ميان اشعري
والاهلية نوعان اهلية الوجوب وهو بناء على قيام الذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب وجوب
غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه واهلية دو نوع است يكي اهلية وجوب واين
اهلية بناء است بر قيام ذمه و آدمي مولود ميشود وحال آنكه ذمه وي صالح است مر وجوب را
ليكن اينست كه اين وجوب غير مقصود است بنفس خود بلكه وجوب براي اداء است پس جايز است
كه باطل شود بسبب نبودن حكم وي كه اداء است و چون اداء آن متصور نشد پس وجوب آن
بي فايده شد پس باطل شد واما صلوح ذمه آدمي از وقت ولادة مر وجوب را پس براي آنست
كه همه آدميان را الله تعالى از صلب آدم عليه السلام اخراج كرده سوال كرد الست بربكم و همه
آدميان جواب دادند بلى پس همه اقرار بربوبيت وي كردند واين اقرار التزام احكام
است پس بناء اين اقرار ذمه هر كس صالح وجوب شد پس اين صلاحيت از وقت ايجاد
است ولازم غير منفك است فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات
ذمه مشغول ميشود در تفصيل وجوب كه كدام واجب ساقط است وكدام ساقط نيست

از قوله

از مولود تا زمان صبا پس انچه که هست از حقوق عباد از غرامات مالیه که باستهلاک و غیر آن
واجب شوند برای القاء حق وعوض از مهر وثمن مبیع و نحو آن و نفقه زوجات لازم
است مولود را اگرچه لا یعقل باشد زیرا که اداء آن از ولی او ممکن است و مال آن مقصود است
او جزا داء لم یجب علیه وانچه که هست عقوبت یا جزاء فعل چون قصاص واجب نشود بر مولود زیرا که
او محل وقوع عقوبت نیست وحقوق الله یجب بعد صح القول بحکمه کالعشر والخراج ومتی بطل
القول بحکمه لا تجب کالعبادات الی صح والعقوبات وحقوق الله که واجب شوند بر
مولود وقتیکه صحیح شود قول بحکم آن که اداء است چون عشر و خراج زیرا که اداء آن از ولی ممکن
است ووقتیکه باطل شود قول بحکم وی که اداء است واجب نشوند بر مولود مانند عبادات
خالصه از صلوة و زکوة و غیر آن که در آن واجب است داآن از مولود نشوند و مانند عقوبات
مثل حد و کفاره نقض صوم و جزاء جنایات احرام واهلیة الاداء وهی نوعان قاصرة تبتنی علی القدرة
القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص مثل الصبی العاقل والمعتوه البالغ ویبتنی
علیها صحة الاداء وکاملة تبتنی علی القدرة الکاملة من العقل الکامل والبدن الکامل وقسم دوم
از اهلیة اهلیة اداء است واین اهلیة اداء دو نوع اند یکی اهلیة قاصره که مبنی است آن
بر قدرة قاصره که ناشی است از عقل قاصر و یا از بدن ناقص مانند صبی عاقل که بدن
وی ضعیف است از برداشتن رنج اعمال و معتوه بالغ که عقل وی قاصر است ومبتنی
است بر این اهلیة کامله وجوب الاداء وتوجه خطاب والاحکام منقسمة فی هذا الباب
فما کان من حقوق الله تعالی الخالص حسنا لا یحتمل غیره کالایمان وجب القول بالصحة والاتیان قبیح لا یحتمل
غیره کالکفر لا یحتمل عفوا وما هو بین الامرین کالصلوة ونحوها یصح الاداء من غیر عهدة واحکام منقسم

انیة

ومن الصبی العاقل بلا
لزوم اداء

اند درین باب اهلیة پس احکام یا حق الله اند و یا حق العبد و هر دو منقسم اند بر ۳ قسم پس
آنکه هست از حقوق الله تعالی اگر هست آن حسن لعینه که محتمل نیست غیر حسن را و هست
حسن وی قابل سقوط چون ایمان واجب است قبول صحت وی از صبی عاقل بدون لزوم ادا
زیرا که ایمان موجب سعادت دارین است و صبی محجور نیست از ان و نه لایق است بر حجر او
از ان و سابق گذشته که آنحضرت صلعم قبول میکرد ایمان صبیان را و این بیان یک قسم
شد و اگر باشد آن قبیح که محتمل نیست غیر قبیح را و نه سقوط قبیح را مانند کفر نه گردانیده شود عفو
این کفر فهو بهر حال ازینجا ظاهر شد که صبی عاقل مامور است بترک کفر و سابق گفته آمده
که بر صبی ایمان واجب نیست و توفیق آنست که آنجا مراد آنست که اگر اعتقاد نکند ایمان
را و نه کفر را مواخذه نیست برای خفاء مسلک لیکن چون کفر را اعتقاد کرد معلوم شد
که او صالح است بر نظر کردن را در آیات و او نظر در آیات نکرد و مکابره کرد از ان
مکلف گشت که عذر خفاء مسلک باقی نماند زیرا که او قادر بر نظر گشت و قسم سیوم
از حق الله آنست که بود سابق هر دو امر و ائر از حسن و قبیح و آنچه که دائر است در بین دو
امر مانند صلوة و غیر آن صحیح است ادا و آن از غیر عهده پس صلوة لازم نشود بشروع و جزاء
محظور احرام لازم نیاید لیکن این در ان حقوق است که ضرر مالی و بدنی در و نباشد چنانکه
زکوة که در وی ضرر مالی است و صوم که در وی ضرر بدنی است و ما کان من غیر حقوق الله تعالی
و محضا فان کان نفعا کقبول الهبة یصح مباشرته وفی الضرر المحض کالطلاق والوصیة یبطل اصلا و فی
الدائر بینهما کالبیع و نحوه یملکه برای الولی ان که هست از غیر حقوق الله تعالی بلکه از حقوق
[illegible] پس اگر باشد آن نفع محض صحیح است مباشره آن نفع محض از صبی مانند

قبول

مانند قبول هبة که قبول نفع محض است و دروی اجازه ولی شرط نیست و در ضرر محض در
حق صبی چون طلاق و وصیت باطل میشود آن از اصل زیراکه صبی محل این امور نیست
و او بسبب قصور عقل ضرر را ضرر نمیداند پس صحیح نشود مباشرة صبی و نه ولی مالک میشود
طلاق زوجه او را و امام شمس الائمه رح میفرماید که بعض اصحاب ما زعم کردند که صبی مالک
طلاق نیست اصلا و این غلط است که ملک طلاق از لوازم ملک نکاح است و در ملک
طلاق ضرر نیست ضرر مگر در ایقاع طلاق پس ایقاع صحیح نشود نه آنکه طلاق
مملوک وی نباشد و اگر حاجت افتد بسوی طلاق چنانکه صبی مجبوب باشد پس طلاق
آنزمان صحیح شود و در آن اشیاء که دایر اند میان نفع و ضرر که گاهی در آن نفع میشود و گاهی
خسارة چون بیع و مانند آن مالک میشود آنرا صبی زیراکه اهلیة آن دارد و قصوری که در آن
هست از انضمام رای ولی مندفع میشود چون رای ولی با وی منضم گردید او مثل بالغ
شد پس عقود وی صحیح هست مگر آنکه در غبن فاحش باشد آنزمان بیع وی صحیح نیست
نزد صاحبین رح وقال الشافعی کل منفعة یمکن تحصیلها له بمباشرة ولیه لا یعتبر عبارته فیها لوجه
واختیار الابوین و فرمود امام شافعی رح هر منفعة که ممکن است تحصیل آن برای صبی بمباشره
ولی وی اعتبار کرده نمیشود عبارة او در آن مانند اسلام و بیع بلکه بعبارة ولی صحیح شود و از این
لازم آید که اسلام وی صحیح نشود مگر بتبعیة ولی و اگر ولی وی کافر باشد و او وجود اسلام
آورد صحیح نشود این اسلام و حق آنست که این قول امام شافعی بعدم صحة اسلام در احکام دنیویه
است که بانی اسلام محروم از میراث مورث کافر و امثال در حکم اخروی پس مقبول است
بالاتفاق و آن امور که ممکن نیست تحصیل آن برای آن صبی بمباشرة ولی او اعتبار کرده

٢ فیه کالاسلام والبیع وما لا یمکن تحصیلها له بمباشرة ولیه لا یعتبر عبارته فیه م

شود عبارة صبی دران مثل وصیته واختیار احد الابوین پس وصیته صبی صحیح است نزد این امام رحمه

وصبی مختار است همراه هر که خواهد باشد بعد مرور ایام حضانته نزد این امام واما نزد ما وصیته

او صحیح نیست و پدر صبی او را از دخود داره زیراکه نسبت سوی اب است وام قاصر العقل است در تربیت

وی قصور خواهد کرد واختیار صبی را اعتبار نیست که او برای حب لعب همرای مادر اختیار خواهد

کرد فتامل والامور المعترضة علی الاهلیة نوعان سماوی وهو الصغر وهو فی اول احواله کالجنون سماوی

لکنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلیة الاداء فسقط به ما یحتمل السقوط من البالغ ولا یسقط

عنه فرضیة الایمان حتی اذا اداه کان فرضا ووضع عنه الزام الاداء وجملة الامر انه یوضع عنه

العهدة ویصح منه وله ما لا عهدة فیه فلا یحرم عن المیراث بالقتل عندنا بخلاف الکفر والرق وامور

معترضه بر اهلیته که اهلیته را باطل و یا ناقص کنند دو نوع اند یکی سماویه اند که اختیار را در ان

دخل نیست و این سماویه انواع اند یکی از انها صغر است و این در اول احوال وی مثل

جنون است که اهلیه ادا او ندارد صغر در اول حال صغر تا اینکه عقل ممیز حاصل نشود لیکن الصغیر

وقتیکه عاقل شود پس البته یافته شود یک گونه از اهلیه ادا و از پس ساقط میشود بانی

صغر آن چیز که احتمال دارد سقوط را از بالغ بعذر و با نسخ اگرچه ساقط نشود ایمان در ان

داخل نیست که او احتمال سقوط ندارد و حاصل انکه وجوب عملیات از وی ساقط شود از وساقط شود

فرضیه ایمان تا اینکه وقتیکه آرد این صغیر عاقل ایمان را نشود عاقل آن واقع از وی فرض

وبعد بلوغ حاجت به تجدید ایمان نشود برای وقوعه فرض و این فرضیه نفس وجوب است

نزد امام علم الهدی شیخ ابو منصور ماتریدی وجوب الاداء است تا اینکه ماخوذ شود از ترک

انکه عقل باین رتبه رسیده باشد که نظر در ایات کند و موضوع کرده است ازوی

الکاب

ایجاب اداء و جمله امر اینست که موضوع شده است از وی عهده و صحیح میشود از وی برای دیانات
آن اشیاء که در آن عهده نیست پس محروم نشود از میراث بقتل مورث خود نزد ما زیرا که
حرمان از میراث مقتول جزاء قتل است مثل قصاص و اجزیه از وی مرفوع اند بخلاف کفر
و رق که بکفر و رق از میراث مسلم محروم شود اما کفر پس برای آنکه مواخذه کفر از وی ساقط
نیست در دنیا و ولایت میان مسلم و کافر منقطع است و میراث فرع ولایت است و بهمین وجه رقیق
وارث نشود اگرچه صغیر باشد والجنون و یسقط به کل العبادات لکنه اذا لم یمتد الحق بالنوم
حد و جعل کالم یکن و حد الامتداد فی الصلوات ان یزید علی یوم و لیلة و فی الصوم باستغراق الشهر
و فی الزکوة باستغراق الحول و ابو یوسف اقام الاکثر مقام الکل و نوع دوم از عوارض سماویة
بر اهلیه جنون است و ساقط میشوند بای جنون جمیع عبادات و بعد از آن قضا واجب نیست
لیکن جنون وقتیکه ممتد نشود لاحق کرده شود بنوم و گردانیده شود گویا که نبود زیرا که
قلیل مثل امراض دیگر است پس قضاء عبادات میشود که در جنون غیر ممتد لازم آید و حد امتداد
۲ مختلف است در صلوة حد اینست که زاید شود بر یوم و لیله و چون زاید بر یوم و لیله پس صلوات
بسیار میشود و در قضاء آن حرج است و در حق صوم حد امتداد باستغراق جنون تمام ماه است
و در زکوة حد امتداد حول کامل است و امام ابو یوسف رحمه الله قایم کردند اکثر حول را مقام کل حول
والعته بعد البلوغ هو کالصبا مع العقل فی کل الاحکام حتی لا یمنع صحة القول و الفعل
لکنه یمنع العهدة و اما ضمان ما یستهلکه من الاموال فلیس بعهدة و کونه صبیا معذورا او
۱ معتوها لا یمنع عصمة المحل و لو ضع عنه الخطاب کالصبی و یولی علیه و لا یلی علی غیره نوع سوم
از عوارض سماویه معترضه بر اهلیه عته است بعد بلوغ و عته آنست که زایل العقل باشد

بوجهی که بعضی اقوال و افعال او بر طبق اقوال و افعال عقلا باشد و بعضی بر طبق اقوال
و افعال مجانین و این غشیه مثل صبا با عقل است در ایجاب عدم تکلیف در جمیع احکام و صحه
اداء تا آنکه مانع نیست صحه قول و فعل را لکن مانع است عهده را که بر ذمه او جزا نیست
اصلی که او محل تکالیف و عهده نیست و اما ضمان آنچیزی که استهلاک کرده است از اموال
پس نیست عهده بر معتوه بلکه جز فایت است از اموال و بودن او صبی معذور و یا معتوه
منع نمیکند عصمه محل استهلاک را که مال است و برداشته شود از وی خطاب پس
نیست واجب الاداء بر وی هیچ عبادة مانند صبی که موضوع است از وی خطاب
بحدیث صحیح ثلثه رفع عنهم القلم الصبی حتی یحتلم والمعتوه حتی یعقل والنائم حتی یستیقظ
و ولی گردانیده شود برای معتوه و او ولی نشود بر غیر و النسیان و هو لا ینافی
الوجوب فی حق الله تعالی اذا کان غالبا کما فی الصوم والتسمیة فی الذبیحة و سلام
الناسی یکون عفوا ولا یجعل فی حقوق العباد نوع چهارم از عوارض سماویه نسیان ضد بر
اهلیت نسیان است و این نسیان منافی وجوب نیست در حق الله تعالی لیکن این نسیان
و حکمه غالب باشد باین وجه که مذکر نباشد با او چنانکه در صوم و تسمیه در ذبیحه و سلام
ناسی بر دو رکعه شود آن عفو پس باکل نسیان صوم تباه نشود و ترک تسمیه بنسیان ذبیحه
حرام نشود و سلام دادن بر دو رکعه نماز فاسد نشود بلکه دو رکعه ضم کرده سجده سهو کند پس
نماز صحیح است و این هر سه منصوص اند در احادیث و سر آن اینست که انسان کثیر النسیان
است و مذکر در این سه موضع نیست پس بقدر نسیان این همه معفو شدند و اگر مذکر بودی
عفو نشدی زیرا که نسیان با مذکر خالی از تقصیر نیست و نه گردانیده نسیان در حقوق عباد
پس اگر بنسیان مال کسی هلاک کند ضمان آن لازم آید والنوم و هو عجز عن استعمال القدرة

فادح

ما وجب تأخير الخطاب ولم يمنع الوجوب وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق

والاسلام والردة ولم تتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم حتى لا تفسد صلوته ولا يكون

حدثا ونوع پنجم از عوارض سماويه متعرضه بر اهليه نوم است واين نوم عجز است از استعمال قدرة

و با نوم فعل مفقود ميماند پس موجب است نوم تأخير خطاب را تا انتباه و مرفوع القلم گشت تا انتباه

پس هيچ چيز از عبادات واجب الاداء نماند و مانع نيست نفي وجوب را زيرا كه قدره شرط

تكليف است و مادام كه نايم است مسلوب القدرة است و مانع نيست نوم نفي الوجوب را و ثبوت

عبادات را بر ذمه وي تا اينكه قضا صلوة متروكه در حال نوم بعد انتباه فرض گردد اگرچه نائم

تأخير از وقت در حال نوم ساقط است پس وجوب الاداء ممتنع شد و خطاب متأخر شد

و نفي الوجوب پس تكليف نيست و لهذا مشروط بقدرة نيست و نوم منافي اختيار است

از اصل كه اصلا اختيار نيست او را تا اينكه باطل است عبارات وي در طلاق و عتاق اگرچه

الفاظ صريحه طلاق و يا عتاق صادر شوند نافذ نه و باطل است عبارات وي در اسلام و ردة اگر

از كافر در حال نوم كلمه اسلام صادر شود يعني كلمه مسلم نشود نه در ديانة و نه در قضاء و اگر از

مسلم در نوم كلمه ردة صادر شود العياذ بالله يعني كافر نشود نه در ديانة و نه در قضاء و متعلق

نيست بقراءة وي حكم اگر نائم در نماز قراءة قران كند يعني قراءة محسوب نشود و فرض وي ادا

نشود و نيست متعلق بكلام وي در صلوة و قهقهه وي در صلوة حكم تا اينكه نه فاسد شود يعني

كلام نماز وي زيرا كه كلام نائم در حقيقه كلام نيست و نشود يعني قهقهه حدث مفسد وضو زيرا كه

قهقهه نائم در حقيقه قهقهه نيست والاغماء وهو فتور مرض و فوت قدرت لضعف القوى

ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم فبطلت عباراته بل اشد منه حتى كان منافيا

لكل حال وقد يحمل الامتداد فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار

الصلوات عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما نوع ششم از عوارض سماويه متعرضه بر ابن

اغماء است واين اغما قسم مرض است وفوت قدرة است بسبب ضعيف قوي وزايل نميكند آن

نفس عقل را بلكه باز مي ماند از استعمال عقل بسبب ضعيف قوي پس قدرة بر افعال زايل شود

بخلاف جنون پس بدرستيكه اين زايل ميكند نفس عقل را واغما مثل نوم است تا اينكه باطل

عبارات وي چنانكه در نوم گذشت بلكه اغما اشد است از نوم تا آنكه شد حدث در هر حالي بخلاف

نوم كه آن حدث است در استلقاء واضطجاع واستناد نه در حال قيام وقعود وامثال آن وبودن

اغما حدث در هر حال براي آنست كه در اغما استرخاء اعضاء بر سبيل شده است پس احتمال

خروج ناقض است در حال اشد از نوم وگاهي اغما ممتد ميشود پس ساقط ميشود باو مواد عبادات

چنانكه در صلوة وقتيكه زايد شود بر يوم وليلة صلوات از وي ساقط شوند وبعد زوال اغما قضا برنوم

واجب نشود ليكن يوم وليله معتبر است باعتبار صلوات يعني وقت پنج صلوة گذرد در اغما نزد

امام محمد رض ومعتبر است باعتبار ساعات نزد امام ابو حنيفه وامام ابو يوسف رحمهما پس اگر

شخصي را اغما عارض شد قبل زوال وممتد شد تا طلوع شمس وبعد طلوع افاقه يافت پس نزد

امام محمد رح اين صلوة ساقط شدند ونزد شيخين رح قضاء اين صلوة واجب است وامتداده في

الصوم نادر فلا يعتبر وامتداد اغما در صوم نادر است يعني امتداد اغما تا مدة يكماه نادر است

كه اگر اغما باين ونيره تا يكماه باشد موجب موت است در اكثر ولهذا اعتبار نكرده شد

امتداد وي در صوم وحكم كرده شد كه قضاء صيام ايام اغما واجب است والرق وهو

عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية وبه يصير المرء عرضة للتملك

لكنه

والابتذال

۲۶۳

والابتدال وهو وصف لا يتجزى كالعتق الذي هو ضده وكذا الاعتاق عندهما لئلا يلزم الاثر
بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجزٍّ لا اسقاط الرق او اثبات
العتق حتى يتجزى ما قلنا توضيح مقتضى از عوارض سماویه معترضه بر اهلیه رق است و این رق عجز حکمی است که
بحکم شارع این عجز بنده شده است که بسبب آن او مالک اموال نمیتواند شد و قابل قبول شهادة نمیتواند
شد و مملوک غیر شد مثل سایر اموال مشروع شده است این رق در اصل جزای کفر و ابقاء شد
از امور حکمیه لازمه اگرچه او مسلم شده باشد و بسبب این رق میشود شخص عرضه ملک را و ابتذال را که باقی ارق
از مملوک شئ نوع خود گردید و این رق وصف متجزی نیست که بعضی رقیق باشد و بعضی حر زیرا
زیرا که ممتنع است که بعضی مقبول الشهادة باشد و بعضی نباشد و یا در بعضی تصرف نافذ شود
و در بعضی نافذ نشود پس این عجز حکمی متجزی نیست و عتق که ضد اوست نیز متجزی نیست زیرا که
عتق عبارة است از قوة شرعیه و همچنین اعتاق نزد صاحبین رحم متجزی نیست پس اگر باعتاق بعضی
عتق بعضی بند نشود مؤثر بی اثر ماند و اگر بند نشود و چون اعتاق متجزی نشد پس باعتاق بعضی
اعتاق کل باشد نزد ایشان و امام همام ابو حنیفه میفرماید که اعتاق ازاله ملک است و چون ملک
متجزی است پس ازاله آن نیز متجزی باشد و نیست صادر از مولی عبد اسقاط رق و نه اثبات
عتق تا متوجه شود آنچه گفتند و لهذا بازاله ملک از بعض عتق حاصل نمیشود تا آنکه تمام ملک زایل شود
و زوال تمام ملک علت ثبوت عتق است و زوال رق را است چنانکه وضوء متجزی است و حدث است
بدون تمام وضوء زایل نمیشود بعد ازاله ملک از بعض عبد مکاتب میگردد نه آنکه زایل الرق
میشود و رق زایل شود مگر بعد زوال تمام ملک و الرق ینافی مالکیة المال لقیام المملوکیة مالا حتی
لا یملک العبد والمکاتب التسری ولا یصح منهما حجة الاسلام و هذا رق ینافی نیست مالکیة مال که

تا آنکه لازم نیاید اثر بدون مؤثر و مؤثر بدون اثر ... اگر اعتاق متجزی نباشد ... ۱۹ اثر باقی و مؤثر نماند

تا انکه زایل

تضاد مالكيت و مملوكيت بسبب مالي بودن وي مال مالكيت بجهت بودن وي مملوكيت براي قيام شد نميتواند مال مالك او

و جماع جماع براي امته را گرفتن از عباده تسري و را تسري مكاتب و عبد و شود مالك مالكيه ما

در كه است رقيق عبد كه زيرا خود خريده امته با كند جماع كه نيست جائز را مكاتب عبد و كردن باو

ازين كسي اگر و شود مي فرض باسلام كه الاسلام حج مكاتب عبد از نيست صحيح و است باقي رقيت مكاتب

آخر حج اعتاق بعد و شود نمي واقع فرض از حج اين مولي همراه يا و مولي باجازه كنند ازدواج

النكاح الي فيالمال مالكيه ينافي ولا نيست فرض حج رقيق بر كه آنست براي اين و شود فرض وي بر

است خود زوجه مالك رقيق پس نكاح مالكيه چون اما المال في مالكيت منافي رق نيست لازم

موي اقرار انكه تا است خود دم مالك او و داد نميتواند او زوجه طلاق مولي و است مالك

الي الحال في ينافي و قصاص و حدود چون عبد بر نيست جائز شود مي وي دم اتلاف در كه

كرامت اهليت در را حال كمال است منافي رق و الحل و الولايه و كالذمه الكرامات اهلية في

اداي وي بر كه است ناقص وي ذمه كه نوبه چون حرمت كرامت مثل او كرامت پس

شود واجب او ذمه بر دين اگرچه مكاتب كند لازم خود بر او اگرچه نمايد لازم دين

نيست وي ذمه بر دين پس ماذون اما و كتابت عقد بسبب است مولي برضاء آن ليكن

براحدي ولي او پس ولايت مانند و است شده سلب ملك ماليه آن و است وي ماليه بر بلكه

حرمت مثل را وي حل كه حل مانند و نيست شهادة اهل وي زيرا شد نميتواند

او شود منكوحه حره بر كه است حلال را حره و نكاح او را و اند حلال نكاح چهار را حر كه

لا دانه داده امنه طلاق و اند سه حره طلاق و شود منكوحه حره بر كه نيست حلال را امنه

قيمت في هو انما و كالحر فيه العبد و ساداه المتوقفه بالاياني المونسه العصمة الدم لله لكه

والهدا

۶۴ ويقتل الحر بالعبد وصح امان المأذون واقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة و
القائمة وفي المحجور اختلاف يعني بدرستيكه رق اثر نميكند در معصوم بودن دم وي پس قتل
وي بناء عليه واجب است همچو قتل حر خواه قاتل مولى باشد يا غير وايضا براى انكه عصمة كه موجب
اثم است ثابت است بايمان قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم كسيكه قتل كند مومن را
بقصد پس جزاء وي جهنم است پس ايمان موثر است در بودن جزاء قاتل جهنم وعصمة
مقومه كه بآن عصمت او وقيمة كرده بدار الاسلام وعبد درين ها مثل حر است اما بودن عبد مثل
حر در ايمان پس ظاهر است ودر نص نيز فرق نكرده بلكه جزاء قتل مطلق مومن جهنم مقرر كرده
واما بودن عبد مثل حر در دار الاسلام پس نيز ظاهر است كه مولى ما در دار الاسلام است پس عبد
نيز تابع وي است ونيست تاثير عبديت را مگر در قيمة وي كه قيمة عبد اقل است از قيمة
حر زيراكه تقوم الانسان بعظم مالكية است وچون مالكية عبد قاصر است از مالكية حر پس قيمة وي
اهني ونيز كم باشد از قيمة حر واين نقصان بقدر نصف نيست زيراكه مالكية بسه وجه
است مالكية نكاح ومالكية دم ومالكية تصرف پس مالكية نكاح ودم مثل مالكية حر است
ومالكية تصرف در اموال ضعيف است كه باذن حاصل ميشود وبدون اذن حاصل نميشود
پس قصور مالكية بقدر ربع ميتواند شد پس كمي قيمة نيز بقدر ربع نيست ليكن كم كرده شود قيمة
عبد در قتل خطا از قيمة حر بقدر ده درهم وبراى انكه عبد در دم مثل حر است قتل كرده
شود حر بعوض عبد وقتيكه قتل بعمد باشد بجهة قصاص وقول الله تعالى النفس بالنفس
شاهد است بران وقول الله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد پس ساكت است از مقتول
شدن حر بعبد چنانكه ساكت است از مقتول شدن عبد بحر پس انكه موجب ... عدم

قتل حر را بعبد چنانکه بعضی فقیهان میکنند اگر چنین باشد پس عبد نیز مقتول نشود
بدل حر و این باطل است باتفاق و این آیت ساکت است ازان پس این منافی آن آیت
نشد و برای این مسئله صحیح شد امان عبد ماذون لجهاد چنانکه حر مالک است زیرا که امان را
او در امان برابر حر است و اما غیر ماذون لجهاد پس امان وی صحیح نیست نزد امام
ابو حنیفه رض زیرا که او را حضور در جهاد جایز نیست و او را شرکت در غنیمه نیست پس امان
وی نیز صحیح نباشد و نزد امام محمد و امام شافعی رض امان وی صحیح است بجهت اشتراک
حر و عبد در امان و برای همینکه عبد مثل حر است در دم صحیح است اقرار وی بحد و قصاص نه اقرار
مولی زیرا که اقرار بر دم عبد است و صحیح است اقرار وی بسرقه مستهلک و قایمه را
پس ید وی قطع کرده شود و مسروق اگر قایم باشد رد کرده شود زیرا که این اقرار است
بر دم وی و مال تابع است و بسبب اذن و این در عبد ماذون هیچ اره نیست و در عبد محجور
اختلاف است پس اگر عبد محجور اقرار بسرقه کرده و مال هالک است قطع کرده شود ید
او و ضمان واجب نشود و اگر مال قایم باشد و مولی تصدیق وی کرده پس نزد امام اعظم
ابو حنیفه رض قطع کرده شود و مال رد کرده شود بمالک زیرا که سرقه باقرار وی ثابت
شد که این اقرار بر دم وی است و مال بسبب تصدیق سید وی مسروق گردید پس او را
آن رد کرده شود بمالک و اگر مولی تکذیب کرد عبد را در اقرار پس نزدیک امام رض حکم
همین است زیرا که اقرار عبد صحیح شد و مال تابع گردید بود و در تناول اقرار بمال و
نزد امام ابو یوسف قطع کرده شود ید او و مال رد کرده نشود زیرا که آنچه که در ید عبد
است بر قول وی است پس این اقرار بر غیر است لیکن عبد ضامن شود این مال را

بعد

بعد حربیه و نزد امام محمد رحمه قطع کرده شود ید وی و نه مال رد کرده شود زیرا که اقرار ببودن
مال مسروق اقرار بر غیر است پس آن صحیح نشد و چون مسروقیه مال اقرار صحیح نشد پس اقرار
بسرقه نیز صحیح نشد که سرقه بدون اخذ مال نمیشود لیکن اینقدر هست که بعد اعتاق ضمان مال
لازم آید بر عبد فافهم والمرض فانه لا ینافی اهلیة الحکم والعبادة ولکنه لما کان سبب الموت
وانه عجز خالص کان المرض من اسباب الحجر فشرعت العبادات علیه بالقدرة الممکنة نوع
هشتم از عوارض سماویه معترضه بر اهلیه مرض است بدرستیکه این مرض نیست منافی
اهلیة حکم را و صحة عبارة را پس منافی تکلیف نیست ولیکن این مرض هرگاه که شد سبب موت
حالانکه موت عجز خالص است شد مرض از اسباب حجر پس مشروع شدند عبادات
بحسب قدرة که قادر گردانده است بر ادای آن عبادة پس صوم موخر شود و صلوة بحسب طاقه
واجب شود و اگر طاقه قیام نباشد نشسته نماز گذارد و اگر طاقه رکوع و سجود نباشد بایما
رکوع و سجود کند و اگر طاقه قعود ندارد مستلقی و یا مضطجع نماز گذارد بدانکه بودن
مرض عجز از ادای عبادات ظاهر است و این موقوف نیست برانکه آن از اسباب
موت است ولما کان الموت علة الخلافة کان المرض من اسباب تعلق حق الوارث
والغریم بماله فیکون من اسباب الحجر بقدر ما یتعلق به صیانة الحق اذا اتصل بالموت
مستندا الی اوله حتی لا یؤثر المرض فیما لا یتعلق به حق غریم ولا وارث و هرگاه
شد موت علة خلافة شد مرض از اسباب تعلق حق وارث و غریم بمال وی
زیرا که بموت حق وارث و غریم متعلق میشود پس مرض از اسباب آن نیز شد پس شد
مرض از اسباب حجر بر مریض بقدر الحجر که متعلق است بان صیانه حق غریم و وارث

وصیانةً حق غریم مالیة لعدم دین است نه صورة و حق وارث در دو ثلث است نه

در کمال لیکن این حجر ثابت نشود وقتیکه متصل شود مرض آن بموت و در حال که بسته‌اند

است این حجر بدل مرض و این حجر ظاهر نبود در مرض مگر برای اینکه مرض از اسباب

موت بود و چون مرض بموت متصل نشد پس آن از اسباب موت نشد و این حجر

برای حق وارث نیست و یا غریم است تا اینکه تأثیر کند مرض در آنکه متعلق شده باشد حق

غریم و نه حق وارث چنانکه تصرف وی در مال لازم آید بر دین باشد و یا در ثلث باشد فیصح

فی الحال کل تصرف یحتمل الفسخ کالهبة والمحاباة ثم ینتقض ان احتیج الیه وما لا یحتمل النقض جعل

کالمعلق بالموت کالاعتاق اذا وقع علی حق غریم او وارث بخلاف اعتاق الراهن

حیث ینفذ لان حق المرتهن فی الید دون الرقبة پس صحیح شوند در حال وقوع تصرف

هر تصرف که احتمال دارد فسخ را مانند هبه و محاباة و محاباة عبارت است از احسان در بیع

مثل آنکه مال بسبب پانزده فروخته شد و یا آنکه مال بسبب بیست و پنج خریده کند و بعد موت

نقض کرده شود اگر حاجت سوی نقض افتد چنانکه هبه و محاباه در حق غریم باشد و خارج

شود از ثلث و اما اگر هبه زاید بر حق غریم باشد و خارج از ثلث باشد پس هبه

منقوض شود و آن امر که احتمال نقض ندارد گردانیده شود مثل معلق بموت چون اعتاق

و قیکه افتد بر حق غریم و یا وارث پس اعتاق معلق بموت شود و بعد موت او آزاد

شود و سعایة کند در حق غریم و یا وارث و از ین ظاهر شد که اعتاق اگر در حق غریم و یا وارث

نافذ نیست فی الحال آزاد شود و این که گفته شد بخلاف عبد مرهون است که اگر راهن آزاد

کند در حال رهن آزاد نشود اصلاً نه در حال نه بعد فک رهن زیراکه مرتهن را در آن حق نیست

مکور قیقی نه در رقبه اعتاق ملاقی رقبه است والحیض والنفاس وهما لا یعدمان الاهلیة
لکن الطهارة للصلوة شرط وفی فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما
شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القیاس فلم یتعد الی القضاء مع انه لا حرج فی قضائه
بخلاف الصلوة عارض نهم از عوارض سماویه معترضه بر اهلیه حیض ونفاس است واین
هردو معدوم نمیکنند اهلیه را لیکن طهارة برای نماز شرط است ودر فوت شرط
ادا فوت ادا است وچون شرط ادا فوت شد پس وجوب ادا نیز فوت شد
پس قضا واجب شد زیرا که قضا مرتب است بر وجوب ادا و ... شده است
طهارة از حیض ونفاس شرط برای صحة صوم بنص بر خلاف قیاس پس تعدی
نشود سوی قضاء صوم وقضاء صوم واجب نشود زیرا که منصوص خلاف قیاس مقتصر
میماند بر مورد نص ونیز اینست که حرج است در قضاء صلوة زیرا که صلوة کثیر در هر ماه
جمع میشوند وصیام در تمام ماه زیاده برده نمیتواند شد وحق آنست که منصوص
است وجوب قضاء صوم در حائض بحدیث صحیح که وارد است از ام المومنین عائشه
صدیقه که حائضان مامور میشدند بقضاء صوم نه بقضاء صلوة والموت وانه ینافی
الاهلیة فی احکام الدنیا مما فیه تکلیف حتی بطلت الزکوة وسائر القرب عنه وانما بقی
علیه المأثم نوع دهم از عوارض سماویه معترضه بر اهلیه موت است وبدرستیکه
موت منافی است اهلیه را در احکام دنیا از انجمله که بروی در ان تکلیف است از آنکه
موت نادم است اساس تکلیف را تا آنکه باطل شد زکوة وسائر قرب وفدیه صیام
وصلوة وحج زیرا که او قابل اداء نماند مالی ووافی ادا نیست از انها فعل

نه مال و نیست باقی بر وی مگر اثم این واجبات متروکه و اینکه گفته شد در ان زمانی
است که او وصیت نکرده باشد و اگر او وصیت کرده باشد پس عبادات مالیه از ثلث ادا
میتواند شد چون زکوة و فدیه صوم و صلوة وما شرع لحاجة غيره فالطالب حقا لها
بالمعنى فيمتنع بقاؤها والطالب دنيا لم يبق لمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يؤكد به الذمة
وهو ذمة الكفيل ولهذا قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تجوز
بخلاف العبد المحجور يقر بالدين لان ذمته في حقه كاملة و آنچه که مشروع است برای حاجت
غیر وی یعنی آنکه حق غیر بر وی لازم است پس اگر باشد آن حق متعلق بعین باقی ماند بعد
مردن چون ودائع و غصوب و عواری پس ترکه کرده شود مالکان آنها و آنکه وجوب بر ذمه
میت نیست بلکه متعلق باعیان است و اگر باشد آن حق متعلق بدین واجب بر ذمه او
باقی نماند بر ذمه میت که ذمه وجوب بموت باطل شد و نه ماند بر وی مگر اثم عدم ادا
تا آنکه مضموم شود سوی وی مال پس حال وی دین متعلق شود و یا آنکه مضموم شود
بوی آنچه که مؤکد میشود بآن ذمه ها و آن ذمه کفیل است که در حیوة وی کسی کفیل شده
شد پس بر ذمه کفیل ادا آن واجب شود برای این فرمود امام ابوحنیفه رح که درست نیست کفاله
بدین از میت مفلس زیرا که حقیقت کفاله ضم ذمه است بذمه در مطالبه و بر ذمه میت دین باقی نماند پس
مطالبه بوی متوجه نیست پس بر ذمه کفیل لازم نباید و مطالبه بوی متوجه نشود و این بخلاف عبد
۱ محجور است که اقرار کند بدین که کفاله از وی صحیح است زیرا که ذمه وی کامل است و بر ذمه وی ادا دین
واجب است پس ذمه کفیل بذمه وی مضموم شود و عبد بسبب افلاس مطالب نشود و کفیل چون مفلس
نیست مطالب شود فی الحال زیرا که دین بر مکفول عنه حال است کذا قال لوا و نزد صاحبین رح کفاله

دین

دین از میت مفلس صحیح است و دلیل بر آن آنکه جنازه میتی آمد و بر وی دین بود پس آن سرور صلعم
کفایت کرد از صلوة بر وی پس ابوقتاده انصاری عرض کرد که یا رسول الله این دو درم بر من است پس
آن سرور صلعم صلوة گذارد بر وی و در بعض روایات مرفوع است انا اکفل بهما یعنی کفیل میشوم بآن
۲ اضطراب است و جواب داده میشود از آن که درین حدیث بکفالت باتی ثابت نمیشود که در بعض روایات این
حدیث آنست که آن سرور صلعم فرمودند که این دین در مال تست و میت بری است ازان
و این منافی کفالت است که در کفالت مکفول عنه بری نمیشود و نیز مکفول عنه مجهول است و در جهالة
مکفول عنه کفالة صحیح نمیشود که رضاء وی باید پس ابوقتاده رضا خود کرد و بطریق تبرع اداء
دین وی کرد و تبرع از میت صحیح است و لفظ کفالت و بودن اداء دین در مال ابوقتاده
و برائت ذمه میت همه تاکیدات در القاء وعده اند لذا انها لو ادا شبه بصواب قول صاحبین
است رضوان الله علیهما زیرا که دین از ذمه میت ساقط نیست و ذمه میت مشغول است
بآن چنانکه احادیث صحیحه ناطق اند بآنکه در روز حساب وارثی از مدیون طلب دین خواهد کرد
و چون اداء دین در آن روز ممکن نیست حسنات وی را عوض دین خواهد گرفت پس دین
بر ذمه میت لازم است و ذمه میت بری نیست لیکن چون قدرتی دار او ملاقات ممکن
نیست مطالبه بانفی رو ساقط است و چون بر ذمه وی دین ثابت است پس کفالة صحیح است
و کفیل مطالب شود و حمل قول ابوقتاده رضی بر وعده خلاف ظاهر است و آنچه که آن سرور صلعم
۱ فرمود که هما فی مالک والمیت بری تاکید است مرکفالة را که در آن کفالة اداء دین از مال
تو خواهد شد و میت بانفی اداء بری است از دین فی برذمه وی میت چنانکه حق کفیل
متعلق میشود بر مدیون والله اعلم و ما شرعه مطلعی الاذن نوعی صحیح منی ...

شده بروی بطریق صله چون نفقه اقربا باطل نشود مگر انکه میت وصیه کند پس صحیح شود
از مال وی والثانی حقه انه یبقی ما ینقضی به الحاجة ولذا قدم جهازه ثم دیونه ثم وصایاه من ثلثه
ثم وجبت المواریث بطریق الخلافة عنه بطریق تصرف الی من یتصل به نسبا وسببا او دینا بلا
وسبب واگر باشد حق مردان میت را باقی میماند بقدر انکه قضا شود حاجه وی بان و برای اینجا
مقدم شد جهاز وی پس تکفین و تجهیز و تدفین از مال وی کرده شود و این مقدم است بر همه
حقوق با جامع بعد ان قضا کرده شود دیون او که اشد حاجه میت است بان ورنه بان مواخذه
شود در آخره بعد آن قضا کرده شود وصایا او زیرا که این نافع است او را در آخره لیکن قضاء
وصایا از ثلث مال که باقی بعد ادای دین است یعنی بعد آن واجب شود میراث بطریق خلافه از میت
و این همه امور برای شفقت است بر میت پس صرف کرده شود میراث بان کس که متصل اند با
میت در قرابت نسب یا سبب چنانکه احد الزوجین و مولی عتاقه و مولی موالاة اند شروع شد
در نصوص کتاب و سنت و دلالت کرده قیاس بران واگر اینها نباشند پس صرف کرده شود
بان که متصل است با و در دین پس بمال وی حق جمیع مسلمانان متوجه شود پس نهاده شود در بیت
المال ولهذا بقیت الکتابة بعد موت المولی و بعد موت المکاتب عن وفاء و برای انکه حق میت
باقی میماند باقی ماند عقد کتابت بعد موت مولی و حق او اکنده عبد بدل کتابه را ازاد شود ان وارث
حق شنید ... قبل موت و لهذا ولاء باو رسد و باقی ماند عقد کتابت بعد موت مکاتب که
وفا گذاشته باشد پس از مال وی بدل کتابت ادا کرده شود و آزاد کرده شود از قبل موت
و این برای بقاء حق میت مکاتب است و منها تغسل المرأة زوجها فی عدتها لبقاء ملک الزوج
فی العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوکة وقد بطلت اهلیة المملوکیة بالموت فیفتی

وگفتیم ماکه غسل دهد زن زوج خود را که میت است و در عده خود یعنی جاری است آن برای باقی بودن
ملک نکاح بر زن در عده زیرا که حقوق میت می ماند و این بخلاف [illegible] که زن بمیرد مرد را [illegible] اینکه
زن مملوکه است و باطل شد اهلیه مملوکیت بموت زن و نکاح بموت باطل شد پس زوج اجنبی
شد پس نظر سوی عورت او جائز نیست و اوراثا لا یصح لحاجة کالقصاص لانه شرع عقوبة
لدرک الثار وقد وقعت الجنایة علی اولیائه من وجه لانتفاعهم بحیوته فاوجبنا القصاص
لورثته ابتداء او السبب انعقد للمیت فیصح عفو المجروح ویصح عفو الوارث قبل موت
المجروح وقال ابو حنیفه رحمه ان القصاص غیر موروث لما قلنا ولو انقلب مالا صار موروثا
و وجب القصاص للزوجین کما فی الدیة و آن حقوق که صالح میت و حاجت میت را شامل قصاص است
برای اینکه قصاص مشروع شده است از روی عقوبت بر قاتل برای رسیدن او ثار را یعنی
برای تشفی صدور اولیا واقع شده است جنایت بر اولیاء مقتول بوجهی برای اینکه بحیوة تا تشفی میگرفتند
وی پس واجب گردانیدیم قصاص را برای ورثه بطریق ابتداء نه بطریق میراث از میت
و سبب قصاص منعقد شد برای میت که او مقتول شده و عوض آن قصاص واجب است
پس برای این انعقاد سبب برای میت صحیح شد عفو مجروح از قصاص قبل موت او
و صحیح شد عفو وارث بعد جرح قبل موت وی برای انعقاد سبب و فرمود امام همام
امام ابو حنیفه رحمه که بدرستیکه قصاص غیر موروث است پس اگر قصاص ثابت شود حتی ولی [illegible]
ولی بورثه او نخواهد رسید زیرا که قصاص مال نیست و ثابت است آن اولیاء را ابتداء نه بجهت
میراث چنانکه گفتیم و وقتیکه منقلب شود قصاص بمال بعد چنانکه بعفو اولیاء و عفو کنند پس قصاص
گردد موروث که وراثت در مال جاری است و قصاص واجب شود مر زوجین را [illegible]

مستحق قصاص بزوج شود و زوج مستحق قصاص زوجه نباشد که در دیه که در دیه حق زوجین ثابت
میشود وله حکم الاجبار فی احکام الاخره و این میت در حکم احیاء است در احکام آخرة زیراکه
او انجا حی است و انجا ازوی سؤال شود نعیم یابد و یا عذاب و مکتسب و یا سهو انواع الجهل [illegible]
انواع جهل باطل لا یصلح عذرا فی الاخره بل جهل الکافر و جهل صاحب الهوی فی صفات الله
تعالی و احکام الاخره و جهل الباغی حتی یضمن مال العادل اذا اتلفه و جهل من خالف فی اجتهاد
الکتاب و السنة المشهورة کالفتوی ببیع امهات الاولاد و نحوه ای مطلعست بر قول
وی بیضاوی و اقسام دوم است مر عوارض معترضه بر اهلیه را و آن عارض مکتسب است که بکسب عباد
عارض میشود و این عوارض مکتسبه انواع اند یکی از آن جهل است و مراد از جهل مرکب است
که دانستن غیر واقعی را واقعی و این جهل انواع اند یکی جهل باطل که صالح نیست مر عذر
شدن را در آخرة و مجتنب در دنیا و آن مثل جهل کافر است و این ظاهر است زیراکه
دلائل داله بر وحدانیه الله تعالی و رساله رسول صلعم واضح اند که شبهه را راه نیست و در ان
باندک التفات معلوم میشود و نیست انکار مگر از مکابره فاضحه پس عذر نباشد در
دنیا و نه در عقبی پس قتال کرده شود با اینها بعد دعوة بمجرد انکار آن دعوة و مناظره
کرده نشود که مناظره با مکابره صورت نبندد و حکم اینها در دار آخر تخلید در نار است
[illegible] و مثل صاحب هوی است در صفات الهیه چون قول بتشبیه و تجسیم و قول
بخلق قرآن و امثال آن و در احکام آخرة چون انکار سوال قبر و انکار رؤیت و شفاعت اعمال
مر اهل کبائر را و رؤیت را که تابع هوی خویش شده ترک ادله قطعیه جمله کرده و این نیز از
جمله مکابره است لیکن این جهل دون جهل کافر است که با این جهل حکم بکفر کرده نشود زیرا

این حدیث من صلی نحو قبلتنا واکل ذبیحتنا فهو مسلم یعنی که نماز کند جانب قبله ما و خورد ذبیحه ما آن د
مسلم است رواه البخاری و برای همین متفق اند ائمه اهل سنت و جماعت بر آنچه که مروی است
از امام مالک رض در روافض و خوارج که باین رفته متأخرین از مشایخ ما رحمهم الله و صحیح قول بعدم
تکفیر است لیکن آن اصحاب هوی آنها که اند باینجا به مرتبه رسیده اند که منکر ضروری دینی شدند چون
انکار رکنی از ارکان اربع از صلوة و زکوة و صوم و حج و یا آنکه گویند که قرآن این قدر نیست
بلکه در و زیاده و نقصان شده است و امثال آن کافر اند بی شبهه که ایشان دین محمدی را منکر شده
اند و مثل جهل باغی است بر امام حق که امامت وی قطعی باشد و این جهل لشبهه پیدا شده باشد
اول با اینها مناظره باید کرد بعد آن اگر رجوع نکنند قتال واجب شود چنانکه جناب امیر المؤمنین
علی رض کرده با خوارج که عبد الله عباس را فرستاد و او رفع کرد شبهه ایشان کرد و بسی کرده
از اینها رجوع کردند از خروج و در طاعت امیر المؤمنین آمدند و گروه دیگر اکثر از ان را جمعی ماندند
بر شبهه مستقر ماندند تا قتال کرد رض با اینها و شبهه این اعتبار ندارد تا آنکه ضامن شود مال عادل
و هر که تلف کرد باغی شبهه فاسده خود و این برای تقدیر است که لشکر داشته نباشند و اگر
لشکر داشته باشد و وقت جنگ تلف کردند ضامن نشود در دنیا اگرچه در آخرة ماخوذ شود
چنانکه کافر مال مسلم را تلف کرد بظن اباحت ضمان نیست بر او در دنیا و در آخرة معذب شود
و مثل جهل اینها جهل کسی است که مخالفه کرد در اجتهاد خود کتاب را و یا سنت مشهوره را چنانکه فتوی
بیع امهات اولاد و کذا فاتوا و این حق است آنوقت که کتاب نفی منفسر باشد و قابل
تأویل نباشد با علم آن او اجتهاد کرده باشد و این اجتهاد و الیه باطل است لیکن اینکه آن
کسی آرند مطابق این نیست که در مثال می آرند اما جهه متروک التسمیه عامدا که این محل بحث

٧ برای اسلام اهل هوی

٩ که اینها کافر اند

٧ کرم الله وجهه

مخالف کتاب است و قصاص پدر و یمین که آن مخالف سنت مشهوره است و با فتوی بحلال
بودن مطلقه بمجرد تزویج زوج آخر که مخالف است حدیث عسیله را زیرا که در مسئله اول
مخالف آیه قطعیه نیست زیرا که متروک التسمیه بنسیان مخصص است از ان کلیه
ظنی است و این مخالفه نیز مخالفه قول الله تعالی والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین
لمن اراد ان یتم الرضاعة که این نص است در انکه مدة رضاع دو حول اند پس فتوی بانکه
آن مده دو حول و نصف است باطل است زیرا که مخالف است این نص را و حدیث البینة علی المدعی والیمین
علی من انکر مخصوص است بمعنی بایع بعد قبض مبیع در تحالف و حق آنست که این مسئله ١٧
از ین قسم نیست بلکه از ان قسم است که این خطا معفو است و او را اجر اجتهاد
است فافهم والثانی الجهل فی موضع الاجتهاد الصحیح او فی موضع الشبهة وانه یصلح شبهة
کالمحتجم اذا افطر ظنا انه فطرته وکمن زنی بجاریة والده بظن انها تحل له فنوع
ثانی از جهل جهلی است در موضع اجتهاد صحیح و آن موضع آنست که نص
قطعی الثبوت و قطعی الدلالة بوجهیکه قابل تاویل نباشد موجود نباشد
و این جهل خطای اجتهادی است و واجب العمل است بر مجتهد و تابع او
و مجتهد را در ان اجر است چنانکه در بحث اجتهاد گذشت یا جهل باشد
در موضع شبهه یعنی آن شبهه چنین باشد که صالح باشد مر عذر را مانند
محتجم است که ظن کند که حجامت مفطر صوم است و بعد حجامت چیزی خورد پس
این ظن وی در موضع اجتهاد است زیرا که حدیث افطر الحاجم والمحجوم
موجود است اگرچه معارض آن نیز موجود است پس بر محتجم آکل کفاره نه

نسبت در صحیح قول ومثال ثانی آنکس است که زنا کند بجاریه پدر خود که فرزند خود
پدر باشد بظن آنکه او را تصرف در مال پدر مباح است این هم نوع تصرف
است و انبساط میان والد و ولد در انتفاع گرفتن هر یکی از مال دیگری واقع
است پس این شبهه پیدا شد و این شبهه معتبر است در دفع حد که
که حد از شبهه ساقط میشود لیکن این زناست حقیقة پس نسب این وطی
ثابت نشود اگرچه دعوی کند و این حکم بخلاف جاریه ولد است که والد
با وی وطی کرد که این شبهه در والد ثابت است بدلیل شرعی که آن حدیث
انت ومالک لابیک پس اب را نفع گرفتن از مال ابن پسر لیکن حل وطی
ملک را میخواهد پس جاریه مملوک اب است شود و قیمه دادن این را بر وی واجب
است ونسب ولد از وی ثابت شود الثالث الجهل فی دار الحرب لمن
اسلم ولم یهاجر فانه یکون عذراً نوع ثالث از جهل جهل فی دار الحرب از جهل اهل
است در دار حرب از احکام اسلام چنانکه آنکس که اسلام آورد
در دار حرب و هجرة نکرد و جاهل از فرضه وجوب صلوة شد و نخواند
الصلوة بعد زمانیکه شود این جهل عذر در بر وی صلوة متروکه واجب نشود
ویلحق به جهل الشفیع وجهل الامة بالاعتاق وبالخیار وجهل البکر البالغة
بانکاح الولی وجهل الوکیل والماذون بالاطلاق وضده ولاحق است بجهل
بدار الحرب از احکام اسلام جهل شفیع از بیع دار مشفوعه در بودن عذر

پس اگر در حال جهل به بیع سکوت کرد از طلب شفعه شفعه باطل نشود ولاحق است
به آن جهل جهل امة باعتاق در جهل از بودن وی مختار در فسخ نکاح وانگاه
نکاح پس این جهل عذر است و سکوت از طلب فسخ نکاح خیار وی باطل
نشود ولاحق میشود به آن جهل بکر بالغ بانکاح ولی او را و این جهل عذر شود
و سکوت وی از طلب فسخ نکاح در مدت این جهل مبطل خیار نشود ولاحق
میشود به این جهل جهل وکیل از اطلاق و ضد وی نهی از توکیل و عزل و جهل
مأمور از اطلاق در تصرف و ضد وی نهی در اذن و در حجر پس این جهل
عذر است و وکیل وکیل نشود قبل علم بوکالة و تصرفات وی از جانب
موکل صحیح نیست و قبل علم بوی تصرفات وی صحیح است و همچنین
عبد مأذون اگر تصرف کند قبل اذن باطل شود و قبل علم بعزل صحیح
شود والسکر وهو ان کان بمباح کشرب الدواء وشرب المکره والمضطر
فهو کالاغماء فیمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات وان کان
بمحظور فلا ینافی الخطاب ویلزمه احکام الشرع ویصح عباراته بالطلاق
والعتاق والبیع والشراء والاقاریر الا الردة والاقرار بالحدود
الخالصة … نوع دوم از عوارض مکتسبه معترضه بر اهلیه سکر است و آن
بیهوشی است از استعمال بعض مشروبات و یا ماکولات و این سکر
اگر از شی مباح بود مانند دوا متخذ از غیر … شده باشد و یا آن سکر آرد و شرب مضطر

دمکره خمر را و سکر حاصل شود از آن پس این سکر مثل اغماء است و عذر است پس مانع شود
صحت اعتاق را و طلاق را و سایر تصرفات را از آنکه عبارات وی را اعتبار نیست که در وی علم با ضطرار
حاصل نشد و اگر باشد این سکر از ممنوع چنانکه حادث شود از شرب خمر و یا از شرب
اشربه اخری سکر آور بر صحیح مذهب و قول مفتی به پس منافی نیست تعلق خطاب را و عذر نشود
بوجهی از وجوه و لازم شود او را جمیع احکام شرع برای زجر که این ذهاب عقل از ممنوع شده
است پس عذر نشود و صحیح شود عبارات وی بطلاق و اعتاق و بیع و شراء و اقاریر
چنانکه عبارات صاحی است مگر رده و اقرار بحدود خالصه که در آن حق عبد نباشد اما رده
بسبب آنکه ردت بسبب دیگر تعلق باعتقاد قلب دارد و سکر منافی اعتقاد است و اما اقرار بحدود
خالصه پس برای آنکه ساقط شوند بشبهات والهزل وهو ان یراد بالشیء ما لم یوضع له ولا
ما یصلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو ان یراد بالشیء ما وضع له او ما یصلح له اللفظ استعارة
نوع سیوم از عوارض مکتسبه متعرضه بر اهلیت هزل است و آن هزل آنست که اراده کرده
شود بشی آنچیز که وضع نکرده شده است[2] و نه اراده کرده شود آنچیز که صالح است لفظ
آنرا[2] و هزل ضد جد است که اراده کرده شود که وضع کرده شده[9] یا آنچیز که صالح است لفظ
مر آنرا بطریق مجاز از پی کلام مفهوم شود که در هزل معنی مراد است لیکن آن معنی غیر معنی
حقیقی و مجازی است و این چنین نیست زیراکه سوای معنی حقیقی و مجازی دیگر معنی مفهوم
نیست تا مراد باشد و همیشه در هزل البته معنی مراد میباشد لیکن تحقق آن نیست پس در
کلام تسامح است چنانکه از ارباب شالح است و مقصود آنکه هزل آنست که نه حکم معنی حقیقی
و مجازی مقصود نباشد بلکه اتیان آن مقصود باشد و جد آنست که نحو تا حکم معنی

[2] آنست ... آنچیز
[2] از روی استعاره
[9] الی آخره مر آن آنچیز را یا الی آخره

حقیقی و یا مجازی مقصود باشد و هزل در اخبارات بان وجه است که حقیقی مجازی هیچ ان
مقصود نباشد بلکه کذب در حکایت مقصود باشد وانه ینافی اختیار الحکم والرضا به
ولا ینافی الرضا بالمباشرة واختیار المباشرة فصار بمنزلة خیار الشرط فی البیع ابدا
وان یکون صریحا مشروطا باللسان الا انه لا یشترط ذکره فی العقد بخلاف خیار الشرط
واین هزل منافی است اختیار حکم را و رضا بآن حکم را و منافی نیست رضا مباشرة سبب را
پس شد این هزل بمنزلهٔ خیار شرط ابدی در بیع و شرط هزل آنست که باشد آن
صریح و مشروط بلسان تا اینکه هر دو با خود گویند که ما هزل میکنیم مگر اینست بدرستیکه
شرط نیست ذکر هزل در عقد بخلاف شرط خیار که ذکر آن در عقد شرط است
واین اشتراط برای آنست که اصل در کلام عقلا جد است پس بران محمول شود
تا اینکه تصریح بهزل نکنند لیکن اینست که اگر قرینهٔ حالیه قایم باشد بر بودن آن
هزل پس این قرینه قایم است مقام تصریح والتلجئة کالهزل ولا ینافی الا وجوب
الاحکام و تلجئه آنست که شخصی مضطر شود بعروض بعضی عوارض باینکه بان لفظ
تلفظ کند با قصد اینکه احکام بران مترتب نشوند این تلجئه مثل هزل است
بلکه هزل عام است تلجئه را واین هزل خواه تلجئه باشد خواه بلا تلجئه منافی نیست
اهلیت را و لزوم احکام را زیرا که مانع او تکلیف نیست و هزل در انشاءات میباشد
و در اخبارات و در اعتقادیات و مصنف اولا بیان هزل در انشاءات میکند
فان تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع بالخيار ابدا
وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضرهما

ببعضها

جابرم

اذا اختلفا في البناء والاعراض فالعقد صحيح عند ابي حنيفة خلافا لهما فجعل صحة
الايجاب اولى ولهما اعتبار المواضعة الا ان يوجد ما ينقضها پس اگر مواضعه کنند هزل
باصل عقد پس اگر متفق باشند هر دو بر بنا بر مواضعه و مستمر باشند بر ان فاسد
شود بیع چنانکه بیع بخیار ابدی فاسد است زیراکه هزل در بیع بمنزله خیار ابدی است
زیراکه هر دو شارک اند در رضا بسبب و عدم رضا بالحکم واگر متفق باشند بر اعراض از مواضعه
بعد تحقق آن پس بیع صحیح است و هزل باطل است زیراکه رضا بالحکم نیز متحقق شد واگر متفق
باشند بر انکه حاضر نبود ما را نه از اعراض و نه از بنا و یا مختلف که یکی دعوی اعراض
از مواضعه کند و دیگر دعوی بنا بر مواضعه کند پس عقد صحیح است نزد امام ابو حنیفه رض
و خلاف است در نزد صاحبین را رض پس گردانید امام رض صحه ایجاب را اولی زیراکه
مواضعه کار عقلا نیست پس ناچار بر صحه حمل باید کرد و صاحبین رض اعتبار کردند
مواضعه را تا انکه یافته شود ناقض این مواضعه زیراکه مواضعه متحقق بود پس بدون
نقض آن مرتفع نشود و قول صاحبین اظهر است در انکه متفق باشند بر انکه حاضر نیست
ما بر مواضعه و نه اعراض از ان والله اعلم وان كان ذلك في القدر بان اتفقا
على الاعراض كان الثمن الفين وان لم يتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل
باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به
باطل وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان عنده وان كان ذلك في الجنس
فالبيع جائز على كل حال واگر باشد هزل در قدر ثمن بانطور که باهم بیع کردند بر ثمنی چون
الف و مواضعه کردند بر انکه نه عقد ذکر کنند الفین را پس اگر متفق شدند بر اعراض

از مواضعه شود دو الف زیرا که اول مواضعه نماند رضا باین شد واگر متفق باشند بر آنکه
حاضر نیست مارا که در مواضعه اعراض کردیم یا باقی داشتیم و یا مختلف باشند یکی گوید
که مواضعه باقی داشتیم و دیگر گوید که اعراض کردیم پس قول باطل است و تسمیه
صحیح است نزد امام همام ابو حنیفه رح برای اینکه اصل صحه عقد است و اولی باعتبار
است و نزد صاحبین عمل بمواضعه ضرور است زیرا که یقینی است وجود مواضعه و رافع
آن متحقق نشده و الفکه هزل کردند بآن باطل است و اگر متفق شدند بر بنای بر مواضعه
پس دو الف که در تسمیه مذکور شدند لازم آمد و بیع منعقد شد نزد امام ابو جعفر
رح زیرا که در اصل عقد مواضعه نبود پس اصل عقد متحقق شد و او را ثمن باید و این ثمن
یا آنست که در تسمیه است و یا آنست که بایم مقرر کرده بودند و شق ثانی باطل است
که اگر ثمن الف باشد پس ذکر الف ثانی مفسد بیع گردد و رنه اشتراط الف که ثمن
نبود در قبول عقد لازم آید پس شق اول متعین شد و نزد صاحبین رح و این نیز روایت
از امام است رح که ثمن الف است والف زاید که برای مواضعه شده باطل است ورنه
لازم آید لزوم مال در عقد بدون رضا و چون این الف زاید بمواضعه است ذکر آن اعتبار
ندارد پس گویی که شرط نشد در قبول عقد و اگر باشد هزل در جنس ثمن چنانکه ثمن مقرر کرده
ایشان دینار بود و بمواضعه درهم ذکر کردند پس بیع صحیح است بسبب بر هر حال باتفاق
زیرا که در نفس بیع مواضعه نبود پس صحیح شد و بیع را ثمن باید گرفت و اگر جنس مذکور
در عقد ثمن نباشد عقد فاسد شود زیرا که بیع بدون ثمن نمیشود بخلاف الف و در این
که مواضعه در قدر بود نزد صاحبین رح زیرا که سلطان ... بروی مواضعه واقع شده

۲۷۳

ثمن باطل شد زیرا که الف باقی بماند فتامل والخلع في الذي لا مال فيه كالطلاق و

العتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث واگر هزل باشد در ان عفو و

فسوق که در وی مال واجب نیست مانند طلاق وعتاق ویمین پس این امور صحیح اند

وهزل باطل است بانی حدیث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة

سه امور اند که جد آن جد است وهزل بان جد است نکاح است وطلاق است ورجعه وباقی

امور لازمه که موقوف نمی‌شوند بران و در روایه بعض فقها واقع است النكاح والطلاق — نا بر نسخه باشند

والعتاق والخلع والمال فيه تبع كالنكاح فانه ان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل وان هزلا — لا باطل

بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف وان اتفقا

على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالالف وقيل بالمعنى والخلاف في ذلك في الجنس

فان اتفقا على الاعراض فالمهر المسمى وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما

او اختلفا يجب مهر المثل واگر باشد مال در ان که هزل واقع شده تابع مانند نکاح پس

اگر هزل کنند باصل نکاح پس عقد لازم است وهزل باطل است بحدیث مذکور واگر هزل

کردند بقدر مثلا اصل مهر هزار مقرر کردند و در تسمیه بهزل دو هزار گفتند پس اگر متفق شدند

بر اعراض از هزل پس دو الف [illegible] مسمی است واگر متفق شدند بر بنا بر هزل پس

مهر الف است والف مزایده که بان هزل کردند باطل است وفرق میان این هزل در بیع

در قدر ثمن آنست که اگر ثمن را ثلثرا در بیع اعتبار بکنند لازم آید اشتراط قبول ما لیس

بثمن در عقد بیع واینجا نکاح بشرط فاسد باطل نمیشود بلکه شرط باطل میشود پس اگر زاید

مهر نباشد و شرط افتند که صحه نکاح را فرو نمیکنند واگر متفق نشوند برانکه حاضر نیست

آن هر دو در اثنای از اعراض و بنا و بر مواضعه یا مختلف شوند پس نکاح جایز است باتفاق جمیع
بگفتند که نکاح نافذ شود بالنفس بقیاس بر بیع و صحیح اول است زیرا که در الف زاید که هزل
واقع است پس او باطل شود و شرط شده نه قبول او در نکاح هر زندها صحت نکاح را و اگر باشند
این هزل در جنس مهر پس اگر متفق شوند بر اعراض از هزل پس مهر آنست که مسمی کردند و اگر متفق
اند بر بنا و یا متفق شوند بر آنکه حاضر نشده آن هر دو را چیزی از اعراض و بنا و بر مواضعه و یا مختلف
شوند واجب شود مهر مثل زیرا که در جنس مسمی هزل بود پس مسمی باطل شد و نکاح بلا مهر ماند و در
بلا مهر لازم گردد مهر مثل اینجا مهر مثل واجب شود و الکائن المال فیه مقصود کالخلع و العتق
علی مال فان هزلا فی اصله و اتفقا علی البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان
الهزل لا یؤثر فیه اصلا عندهما و لا تختلف الحال عندهما بالبناء و بالاعراض او بالاختلاف
وعنده لا یقع الطلاق وان اعرضا یقع الطلاق و یجب المال وان اختلفا فالقول
لمدعی الاعراض وان سکتا فهو لازم اجماعا و اگر باشد مال در وی مقصود چون خلع
و اعتاق بمال پس اگر هزل کردند در اصل این و متفق شدند بر بنا و ابقا بر مواضعه
پس طلاق واقع است و مال واجب است نزد صاحبین بهر زیرا که هزل اثر نکند
در خلع نزد صاحبین بهر برای [illegible] زیرا که در طلاق هزل جد است
و خلع طلاق است و مختلف نشود حال نزد صاحبین بنا و بر مواضعه و یا باعراض
از آن و یا باختلاف در بنا و اعراض زیرا که هزل در آن موثر نیست و نزد امام ابو حنیفه
واقع نشود طلاق زیرا که در طلاق اگرچه جد و هزل برابر است لیکن مال بهزل
واجب نشود و خلع اگرچه طلاق است لیکن طلاق بمال است و چون مال لازم شد

پس شرط متحقق نشد پس طلاق واقع نشد چنانکه بهزل گفت أنْ دخلتِ الدار
فانتِ طالق چون دخول دار متحقق نشد پس طلاق نافذ نشد واگر هر دو اعراض کردند از
مواضعه واقع شود طلاق و واجب شود مال باتفاق امام و صاحبین و این ظاهر است و اگر
مختلف شوند در بناء بر مواضعه و اعراض از آن پس قول مدعی اعراض است زیرا که
اصل در فعل عقلا اعراض از مواضعه است و اگر ساکت شوند هر دو از اعراض
و بناء و گویند ما حضور یکی از آن نیست پس طلاق لازم است با مال باتفاق امام
و صاحبین زیرا که اصل در طلاق هازل وقوع است و عدم وقوع برای تحقق شرط
بوده چون عدم تحقق شرط معلوم نشد پس طلاق واقع شد و اخراج این عذر
بر قول امام است و اما بر قول صاحبین پس طلاق واجب است بر تقدیر
والحاق ذلک فی القدر فان اتفقا علی البناء و عندهما الطلاق واقع والمال لازم و عنده
یجب ان یتعلق الطلاق باختیارها و ان اتفقا علی الاعراض لزم الطلاق و المال کله و ان
اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء وقع الطلاق و وجب المال و کذلک ان اختلفا و ان کان
ذلک فی الجنس یجب المسمی عندهما بکل حال و عنده ان اتفقا علی الاعراض وجب المسمی
و ان اتفقا علی البناء توقف الطلاق و ان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء وجب
المسمی و وقع الطلاق و ان اختلفا فالقول لمدعی الاعراض و اگر باشد آن هزل در
قدر مال پس اگر متفق شوند بر بناء و بر مواضعه پس نزد صاحبین رحمهما الله طلاق واقع است
و مال لازم است کل آن که مسمی شده زیرا که رفتند بر اصل خود که هزل را اثر نیست
۷ و اینها در خلع و نزد امام ابوحنیفه رحمه الله واجب است که متعلق بود طلاق با مال باختیار زن

نموده زیرا که طلاق مشروط است بمال و مال لازم نمیشود مگر برضا و نموده و اگر متفق
شوند بر اعراض از مواضعه لازم شود طلاق و مال بسبب کل آنها و اگر متفق اند بر آنکه خاطر
نیست مر ایشان را چیزی از بنا و اعراض پس طلاق واقع شود و مال واجب گردد و حکم آن
گذشت و همچنین است وقتیکه مختلف شوند و اگر باشد آن هزل در جنس مال واجب شود مسمی
نزد صاحبین بر کل حال از بنا و اعراض و اختلاف و نزد امام همام تفصیل است که اگر
متفق شوند بر اعراض از مواضعه واجب شود مسمی و اگر متفق شوند بر بنا موقوف ماند
طلاق بر اختیار زن و اگر متفق شوند بر آنکه حاضر نیست مر ایشان را چیزی از بنا و اعراض
واقع شود طلاق و اگر مختلف شوند پس قول مر مدعی اعراض راست و نزد صاحبین بنا است
بنابر این احتمال دیگر است که در هزل در قدر طلاق واقع شود زیرا که هزل جدا است
در حق طلاق و اصل اطلاق واجب شود زیرا که رضا بآن متحقق است و در هزل در ذکر
جنس مال طلاق واقع شود و جنس آن مال واجب شود که البدل در آن مسمی است
در قصد ثبوت آن بود و برای ابطال این احتمال دلیل باید و ان کان ان یبدل ذلک الاقرار
بالجمیل النسخ و ما لا یحتمله فالهزل مبطله والهزل بالردة کفر لا بالهزل به لکن بعینه
الهزل لکونه استخفافا بالدین ... دیگر هزل در اخبارات و اعتقادیات
و اگر باشد هزل در اقرار خواه اقرار قابل ابطال باشد و یا احتمال آن ندارد
پس هزل مبطل است آن را زیرا که اقرار رجحه نیست مگر برای ظهور صدق مخبر که صدق 1
مدلول کلام است و صدق نخواهد تحقق یافت مگر کاغذ را چون اقرار در هزل صادر پس
هزل قرینه عدم اراده صدق است و چون اراده صدق نشد پس اقرار باطل

شده و هزل بوده که مراد هازل نفس آن کلام است که اگر باعتقاد بگفتی آن را مرتد شدی
العیاذ بالله کفر است نه بنابر تحقق آنچه که بآن هزل کرده است زیرا که هزل قرینه است
بر آنکه هازل را اعتقاد نیست بآنکه هزل کرده لیکن برای آنکه نفس هزل کفر است
زیرا که این هزل استخفاف دین است و استخفاف بدین کفر است خواه اعتقاد با
هزل به باشد یا نه والسفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب
الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير وذلك لا يوجب خللا في
الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب ويمنع ماله منه في
اول ما يبلغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وانه لا يوجب الحجر
اصلا عند ابي حنيفة وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل نوع چهارم از عوارض مکتسبه سفه
بر اهل سفه است و آن سفه خفت عقل است که آن عارض میشود انسان را پس برانگیخته
کند بر عمل بخلاف موجب شرع و عقل اگرچه اصل وی مشروع باشد و آن
خلاف موجب شرع و عقل اسراف است و آن خرج مال است بدون
فایده دنیویه و اخرویه و تبذیر است و آن تفریق مال است بدون فایده
اصلا اگرچه خرج مال در اصل مشروع است لیکن چون بانی افراط مشروع
نباشد و آن سفه بعدم استعمال عقل معطی از الله تعالی است و بسبب عدم ترویه
است و بااین سبب از عوارض مکتسبه شد و این سفه موجب نیست خلل را
در اهلیه وجوب و نه در اهلیه اداء و مانع نیست هیچ چیزی را از احکام شرع
و نه موجب است مرفوع شدن خطاب را ازو بلکه خطاب بتکالیف باد

متوجه است چنانکه بر رشید متوجه است و منع کرده شود مال وی از وی و داده نشود مال
او را در اول بلوغ باجماع ائمه بسبب نص وارد در آن و آن قول الله تعالی است
و لا تؤتوا السفهاء اموالكم یعنی مدهید سفیهان را اموال خود ها را و مراد اموال مملوکه سفیهان است
و اضافه بسوی مخاطبان برای آنست که مال قوام ابدی مخاطبان است و حد منع اموال از
رسیدن وی بست و پنج سال است و بعد آن منع اموال نیست اگرچه او رشید نشود
نزد امام ابو حنیفه رض زیرا که درین عمر جد شدن می تواند شد و چون باین عمر رسید در رشد
یعنی احتمال رشد ساقط شد پس منع مال بی فایده است و نزد صاحبین رح منع مال
تا رسیدن بهر سن بر رشد است زیرا که در آیة غایة منع استیناس رشد مخصوص است و قول
صاحبین رحمهما الله اشبه بصواب است و بر آنست فتوی و بدانکه سفه موجب
حجر نیست در اقوال مانند بیع و شرا و هبه و اجاره و امثال آن صحیح اند نزد امام
ابو حنیفه رض و همچنین است نزد صاحبین رح که موجب حجر نیست در آن اشیا که هزل
را در آن تاثیر نیست از طلاق و اعتاق و نکاح و مثل آن و در باقی اقوال در فی الحجر
است و قول صاحبین اشبه بصواب است که منع مال سفیه است یا یعنی فتوی بر قول
صاحبین است والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها وانه لا ينافي الاهلية
ولا الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من الاسباب المشقة بخلاف المرض فانه متنوع
فيتو [illegible] فقصرت ذوات الاربع وفي تاخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن
موجبا ضرورة لازمة فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له
الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة فلا يجب الكفارة

وان افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض واحكام السفر تثبت
بمعنى الخروج بالنية لا انه يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة نوع تخفيف از انواع رخص مسببه
معترضه بر اهليه سفر است و اين خروج مديد است از شهر اقامة وي و ادنى اين سفر
سه شبانه روز است نزد ما و دليل براي آنست كه حديث يمسح المسافر ثلثة ايام
ولياليها مشير است بآن مسح كند مسافر بر موزه سه روز و شبهاء آن و لفظ المسافر
عام است هر مسافر را پس رخصه سه روز و شبهاء آن هر مسافر را ثابت شد پس
لازم آمد كه سفر از اين كم نباشد ورنه بعض مسافر را اين رخصه نباشد اين بر خلاف
ظاهر حديث است و معتبر در تقدير مده اقصر ايام است بوجهيكه بعد نماز فجر رود تا زوال
شمس اين راه يكروزه باشد و بهمين خطر راه سه روزه باشد پس سفر متحقق شود و اين
سفر منافي اهليه اداء نيست و نه منافي تعلق احكام را ليكن از اسباب تخفيف است
بنفس خود مطلقا خواه او را مشقه باشد و يا نباشد چنانكه سفر ملك مرفه را اين
سفر از اسباب مشقه است و اين سبب مشقه را شرع قايم مقام مشقه كرد براي
تيسير بر حقيقة خود پس سفر را سبب تخفيف گردانيد خواه مشقه باشد يا نه و مشقه معلوم
الا لغاو است در رخصه سفر و اما خلاف مرض است زيرا كه مرض متنوع است
در بعض انواع مرض صوم مثلا نافع آن مرض شود پس چگونه سبب افطار باشد
پس مرض معتبر در تخفيف آن مرض است كه آن در اداء عباده مشقه زائده پيدا شود
چنانكه در رخصه افطار آن مرض معتبر است كه صوم از زياده شود آن مرض و يا ضعف بدن
زيادة شود يا خوف زيادة آن مرض باشد و يا خوف عروض ضعف بدن

لياليها

باشد و در سقوط قیام در صلوة و سقوط رکوع و سجود آن قدر مرض معتبر است که قدرة
بر قیام نباشد و خوف افتادن باشد و قدرة بر رکوع و سجود نماند و قس بر آن
باقی عبادات را چون حج که در آن معتبر آن مرض است که با آن خروج سوی مواضع
مناسک موجب خوف ازدیاد مرض باشد و چون سفر موجب تخفیف شد پس
تأثیر کرد در قصر صلوة صاحب رکعات اربع نه سفر تأثیر کرد در نماز ثنائی وجه که
چهار رکعات از ابتدا فرض نشده نه اینکه چهار رکعات بر مسافر فرض بودند و دو رکعت
ساقط شدند و تأثیر کرد سفر در تأخیر صوم از وقت خود تا عدة ایام آخر در اقامت
و لیکن اینجا سفر را که هست از امور مختاره مکلف و نبود موجب حرج و رقت
لازمه را که در سفر ادای قیام نتوانند شد بدلک حرز پس گفته شد و مقرر کرده شد
در شرع اینکه اگر صبح کند مسافر در حال صوم با نظر بنی که نیت شب صوم را کرد در حالیکه
مسافر است و یا صبح کرد مقیم بعد آن سفر کرد مباح نیست او را افطار در آن روز
در تمام صوم بر وی لازم است اما در صورة اولی پس برای اینکه نیت عهد است
با الله تعالی با تمام فرض و نبی پس نقض آن حرام است و اما در صورة ثانیه پس
برای اینکه چون صبح کرد مقیم شروع در صوم لازم کرد بر وی پس لازم شد اتمام
آن در حال سفر زیرا که صوم متجزی نیست لیکن این حکم در آن است که در اثنای
صوم او را سفر در رسد و اما چون سفر رسد پس افطار مباح است و دلیل
که ثابت شده است که آنسرور صلعم سفر کردند با اصحاب و خود صایم بودند و بعضی صایم
بودند و بعضی برابر اثنای قیام بودند پس برخی که مشقت بسیار شد اکثر افطار

نکردند برای اتباع و روز باخر رسیده بود و بکدید رسیدند از جانب آب طلبید و نوشید
رسول صلعم و افطار کرد و چون صحابه این دیدند هم افطار کردند پس ازین جایز فهمیده
که مسافر را بعد شروع در صوم افطار جایز است و این افطار برای رسیدن ایذا
سفره بصوم بود و افطار آنسرور صلعم برای آن بود که تا صحابه افطار کنند و از مشقه
صوم خلاص باشند و این افطار آنسرور صلعم نوعی تبلیغ بود پس از خصایص وی
بود و برای همین واقعه معلوم حکم مسافر خلاف حکم مریض است که مریض اگر نیت
صوم کرده صبح کرد یا صبح بود در اول روز بعد آن مرض باو عارض شد افطار او را
جایز است زیرا که در وقت مرض باختیار روی نیست و معروض آن مرض است که در آن
خوف زیاده مرض باشد بصوم و اگر افطار کند مسافر بعد شروع در آن و
یا مقیم بود بعد شروع در سفر شود تمام سفر بسبب افطار را شبهه جواز افطار پس
واجب نشود کفاره زیرا که صوم بشبهه ساقط میشود و اگر شخص مقیم افطار کرده در کفاره
حال اقامه بعد آن سفر کرد کفاره از وی ساقط نشود زیرا که کفاره لازم شده
در حال اقامه بخلاف مریض وقتیکه افطار کرد در حال صحه از مرض و در آن روز
مرض حادث شد چنین مرض که در آن خوف زیاده است بسبب صوم بر وی
کفاره واجب نیست زیرا که عروض این مرض دفعه دلیل است بر آنکه این مرض
پیدا شده از قبل که در عادة چنین مرض دفعه حاصل نمیشود بدون آنکه ماده
از سابق باشد پس او را افطار مباح بود و احکام سفر ثابت نمیشود بنفس خروج بنیه
سفر اگر چه تمام نشده سفر در حالیکه علة است هنوز برای تحقیق بسته نشود

که شنوانیده شده است که آن سرور صلعم با اصحاب خود بعد خروج از غزوهٔ ... مدینه نماز بیگزارند

والخطاء وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالی اذا حصل عن اجتهاد ویصیر شبهة فی العقوبة حتی

لا یأثم الخاطی ولا یؤاخذ بحد ولا قصاص ولم یجعل عذرا فی حقوق العباد حتی وجب علیه ضمان

العدوان ووجبت به الدیة وصح طلاقه ووجب ان ینعقد بیعه اذا صدقه خصمه ویکون بیعه

کبیع المکره نوع ششم از عوارض مکتسبه معترضه بر اهلیت خطاء است وخطاء صدور

فعل بلا قصد است بانتذکر چون این حالی از عدم تثبت هست از عوارض مکتسبه شمرده

شد واین خطاء عذر صالح است در سقوط حق تعالی را وقتیکه حاصل شود باجتهاد تا اینکه

عمل باین خطاء کو واجب است واین خطاء را الله تعالی مثل صواب گردانید در

حق وجوب عمل ومیشود خطاء شبهه در عقوبت واین حکم غیر خطاء اجتهادی است تا اینکه

آثم نشود خاطی در فعل خود بخطاء زیراکه در حدیث صحیح واقع است ان الله تجاوز عن امتی

الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه بدرستیکه نیز درگذرد الله تعالی از امت من خطاء ونسیان

را وانچه بران اکراه کرده شدند ومواخذه کرده نشود خاطی بحد اگر موجب حد صادر شود

ازوی بخطاء ونه بقصاص اگر قتل بخطاء صادر شود ازو ونه گردانیده شود خطاء عذر

در حقوق عباد تا اینکه واجب شود خاطی را ضمان تعدی که مال غیر وی بخطا تلف

شود پس ضمان بران واجب شود بخطاء ودیت مقتول بخطاء وصحیح شود طلاق خاطی

چنانکه قصد وی تسبیح بود یا غیر آن وسبقت نمود کلمه طلاق از زبان وی صادر شد طلاق

می افتد کذا فی التلویح وحق آنست که در بحث صریح گفته ام طلاق باین خطاء نمیافتد

نزد الله تعالی مگر در قضاء می افتد وواجب است که منعقد شود بیع وی اگر تصدیق کند

۴۷۱ کند خصم ببودن آن بیع بخطا منشود مع خاطی مثل بیع مکره ظاهر از این لفظ آنست
که این تخریج است وحق آنست که بیع منعقد نیست اصلاً با تصدیق خصم نه در دیانت
ونه در قضا و مصنف قید کرده بودن تصدیق برای اینکه اگر تصدیق خصم نباشد
مسئله پس بیع منعقد است زیرا که بیع مکره وقول خاطی مقبول نیست که من بخطا بیع کرده
بودم والاکراه وهو اما ان یعدم الرضا ویفسد الاختیار وهو الملجی کالاکراه بالقتل او
یعدم الرضا ولا یفسد الاختیار وهو الذی لا یلجی کالاکراه بالحبس اولا یعدم الرضا وهو الهم
وهو حبس ابیه وابنه والاکراه بجملته لا ینافی الخطاب والاهلیة لانه متردد بین فرض
وحظر واباحة ورخصة نوع هشتم از انواع عوارض مکتسبه معترضه بر اهلیه اکراه است
وآن اجبار است بر دیگری که آن فعل کند واین اکراه بر سه قسم است یکی اینکه رضا
معدوم شود واختیار فاسد شود واین اکراه ملجی است مانند اکراه بقتل بانی وجه اکراه
کنند که اگر فعل را نمی کنی ترا بقتل میرسانم ودرین داخل است اکراه بر فعل بقطع
عضو ویا اکراه بحبس باشد که رضا بفعل مکره علیه معدوم باشد واختیار فاسد نشود واین
غیر ملجی است واین اکراه است بحبس وداخل است درین اکراه بضرب موهوم غیر مفضی بسوی
قتل وسوی انکسار عضو او ویا اینکه معدوم نکنند رضا را ولیکن در زحمت اندازد وآن حبس
پدر است ویا پسر واین اکراه را که عدم رضا کفایت بخش ظاهر شنود واکراه بتمام اقسام
خود منافی نیست خطاب را ونه اهلیت را زیرا که فعل مکره علیه خالی نیست از اینکه فرض
باشد ویا حرام باشد ویا اباحه باشد ویا رخصت باشد زیرا که فعل مکره علیه گاهی
واجب میگردد چنانکه اکراه باشد بقتل ویا قطع عضو بر امر مباح وگاهی حرام میشود

چون اکراه مذکور که اگر بر فعل حرام باشد پس اگر با و معامله مباح کرده شود پس حصه
است و الا نه حرام و اما بعد از آن اکراه اگر اکراه بحبس مانند آن باشد پس جواز بر حرام است

فعل و معامله مباح باد نیست و لا ینافی الاختیار فاذا عارضه صحیح وجب ترجیح الصحیح
على الفاسد ان امکن و الا بقی منسوبا الیه فان الفعل لا یصح فاقتصرت علیه فان کان مما لا
ینفسخ و لا یتوقف على الرضا لم یبطل بالکره کالطلاق و نحوه و ان کان مما لا یحتمله
و یتوقف على الرضا کالبیع و نحوه یقتصر على المباشر الا انه یفسد بعدم الرضا و لا یصح
الاقرار به کلها لان صحتها تعتمد قیام المخبر به و قد قامت دلالة عدمه و منافی نیست

اختیار را یعنی اختیار اکراه کرده شده را لیکن این اختیار فاسد است پس هرگاه معارض
شود آنرا اختیار صحیح و آن اختیار اکراه کننده است واجب شود ترجیح اختیار صحیح
بر اختیار فاسد بمره علیه منسوب شود سوی اکراه کننده اگر ممکن باشد و اگر ممکن نباشد
نسبت سوی اختیار صحیح باقی ماند آن منسوب بسوی اختیار فاسد پس در اقوال صحیح
نیست که شود تکلم آله مر غیر را زیرا که تکلم بزبان غیر صحیح نیست پس مقتصر شود بر اکراه
کرده شده پس اگر باشد این قول از آن جمله که منفسخ نشود و نه موقوف است بر رضا
قایل که هزل نیز واقع شود باطل نشود باکراه بلکه حکم آن واقع شود چون طلاق و مثل
آنکه از هزل باطل نمی شود و اگر باشد از آن جنس که محتمل است فسخ را و موقوف
است بر رضا چون بیع و مانند آن مقتصر شود بر مباشر مگر اینکه فاسد شود بانعدام
رضا و مراد آنست که این بیع مثل بیع با خیار ابدی است و صحیح نشود اقرار کل
آن در همه اقسام اکراه برای آنکه صحت اقرار موقوف است بر قیام مخبر به و الله اعلم

قایم شده است دلیل بر عدم مجبوریت آن دلیل اکراه است که اکراه قرینه است ۲۷۹
که او صدق قصد نکرده است کذاک لو او این فقیر میگوید که بلی تکلم بسان غیر محال
است لیکن ازین لازم نمی آید که تکلم از مباشر صحیح باشد بلکه چون مشوب باکراه
کننده صحیح نشد پس باطل گرد و حکم آن ثابت نشود و قیاس آن بر هزل صحیح نیست
زیرا که در هزل راضی است بایقاع سبب و راضی نیست بحکم و در ما نحن فیه بایقاع سبب
راضی نیست و سبب را واقع میکنند پس باید که باطل کرده شود و در حدیث واقع است
که هر طلاق واقع است مگر طلاق معتوه و من اکره علیه و فوق این کلام آخر است
که سابق گذشته که جمیع عقود و فسوخ همه اخبارات اند و حکایته اند از عقد قلبی بعقد و یا
بفسخ و اسباب احکام آن عقود قلبیه اند و این اخبارات قایم مقام آن عقود قلبیه
اند در سببیه و چون این صیغ باکراه صادر شدند پس عقد قلبی مفقود است پس مخبر
عنه این اخبارات متحقق نیست پس باید که این صیغ باطل کردند چنانکه در
اقرارات پس اشبه بصواب قول امام شافعی است رض که در اکراه به باطل اقوال
اکراه کرده شده همه باطل اند فاما الافعال فقسمان احدهما کالاقوال و لا یصح فیه
یعتبره الا بغیره کالاکل و الوطی و الزنا فیقتصر الفعل علی المکره لان الاکل بفم لا یتصور
و الثانی ما یصلح فیه الا بغیره کالاتلاف المال و النفس فیجب القصاص علی المکره دون
المکره و کذا الدیة تجب علی عاقلة المکره و افعال دو قسم اند یکی آنکه قسم آنست که انها مثل
اقوال اند که در آن اکراه کرده شده آله نمیشود مر اکراه کننده را چنانکه اکل و وطی
و زنا پس مقتصر شود فعل بر اکراه کرده شده برای اینکه اکل بفم غیر وی متصور نیست

پس حد شرب و زنا بر اکراه شده لازم نمیشود و حد زنا بر اکراه
کرده شد لازم آید نزد امام همام رح در قول اول المرجوع عنه و در قول
آخر مرجوع الیه اگرچه بر وی لازم نیست لکنه بشبهه اکراه لیکن عقر واجب
است و قسم ثانی آنست که صالح باشد اکراه کرده شده مر بودن آله اکراه
کننده را چون اتلاف مال و نفس که در آن اکراه کرده شده آلة میتواند شد
اکراه کننده را پس قصاص واجب شود بر اکراه کننده در قتل عمدا و دیة واجب
شود در شبه خطا نزد امام شافعی رح قصاص بر هر دو واجب شود اما بر اکراه
کرده شده پس برای آنکه مباشر شده باختیار خود قتل محرم را بعد نیست
اختیار وی لغو اگر لغو بودی تکلیف کف از وی متوجه نشدی و اما بر اکراه
کننده پس برای آنکه او باعث شده بر قتل و این استحسان است از امام
شافعی و به بودن اکراه کرده شده آلة اکراه کننده متبوع لازم بر اکراه
کننده بر اعتاق عبد قیمة عبد زیرا که وقوع شرع از اکراه کرده شده این تصرف
با کراه اکراه کننده پس با آنکه اعتاق است از اکراه کرده شده واقع است
زیرا که اعتاق از غیر مالک متصور نیست و با آنکه اتلاف مالیه عبد است
در آن آلة میتواند شد مر اکراه کننده را پس با آنکه اتلاف است منسوب بوی شد
پس او متلف شد پس جزای اتلاف بر وی آید و الطرقات انواع حرمة
لا تنکشف ولا تنحل بحال رخصة کالزنا بالمرأة وقتل المسلم و جرحه و حرمة
تحتمل السقوط اصلا کحرمة الخمر والمیتة و حرمة لا تحتمل السقوط لکنها تحتمل الرخصة

كاجراء كلمة الكفر على اللسان وحرمته تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان حملت
الرخصة اليه كتناول مال الغير ولهذا اذا صبر في هذين العينين حتى قتل كان شهيدا
اين شروع است در احكام اخرويه اكراه عند الله پس گفت كه حرام بودن
افعال در بار مكره بر چهار انواع اند يكى حرمته است كه مرفوع نمیشود ونه داخل
شود آنرا رخصت چنانكه حرمت زنا بر رجل با رده وقتل مسلم وجرح او بدون وجه
شرعى وبودن زنا بر رجل از اين قبيل نزد امام همام ابو حنيفه است رحمه الله وجه
آنست كه شرط اكراه استيلاى خوف است بر اكراه كرده شده وخوف
مانع سقوط است كه باين قدرت بر زنا باقى نمیماند وچون زنا كرد معلوم شد كه خوف
نيست پس اكراه متحقق نشد ووجه ديگر آنكه زنا رجل موجب اهلاك نفس است
در معنى كه ولد غير ثابت النسب بلا شكون میشود پس مثل قتل شد وقسم دويم
حرمت است كه قابل سقوط است از اصل مانند حرمت خمر وميته زيراكه حالت
اكراه از تحريم مستثنى است چنانكه گذشت در مبحث رخصت وقسم سوم
حرمت است كه احتمال سقوط ندارد ليكن محتمل است رخصت را كه با وى معامله مباح
كرده شده بود بوعد عفو چون اجراء كلمه كفر بر لسان با اطمينان قلب
با ايمان واين اجراء كلمه كفر بر لسان حرام است وحرمت آن ساقط نيست
در حال اكراه ليكن با او معامله مباح كرده شده وقسم چهارم حرمت
است كه محتمل است سقوط را ليكن آن حرمت ساقط نشد بعذر اكراه

شد بعذر اکراه و محتمل است رخصة الا که بان معامله مباح کرده شده چون اتلاف مال
غیر که مسلم است و ازین قسم است حرمة افطار صوم رمضان و برای آنکه در قسمی
اخر حرمة باقی است اگرچه با وی معامله مباح است اگر صبر کند و کشته شود شهید
و ماجور شود و اگر صبر نکند عفو کرده شود که بان معامله مباح است و در قسم اول
اگر فعل مکره علیه را کند برای القاء نفس خود آثم گردد و اگر صبر کند کشته شود ماجور
شود زیرا که خوف کرد مقام رب خود را و باز داشت نفس را از هوی و در
قسم ثانی او را باید که فعل مکره علیه را کند و نفس خود را باقی دارد و اگر صبر کند
و کشته شود آثم گردد زیرا که واقع کرد نفس خود را در تهلکه بترک مباح مگر آنکه عالم
با باحت نباشد پس ماجور گردد بنیت خود آنکه گفته شد آنچه در اکراه ملجی است
که اکراه بقتل باشد و یا بقطع عضو اما در اکراه غیر ملجی چون اکراه بحبس و یا ضرب
پس هیچ محرم باین مباح نشود و نه بان معامله مباح است الحمد لله رب العالمین
والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعین
تمام شد شرح منار از مولانا مرحوم مولوی
عبد العلی قدس سره الانور تاریخ بست هشتم شهر
جمادی الاولی روز یکشنبه سنه ۱۲۳۲ هجری
تمت تمام

ملجی